

من الفلسفة اليونانية
إلى الفلسفة الإسلامية
الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا
موسوعة فلسفية شاملة
عويدات للنشر والطباعة

الموسوعة الفلسفية الشاملة

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحَبا
دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة باريس

الموسوعة الفلسفية الشاملة

من الفلسفـة اليونانيـة
إلى الفلسفة الإسلامية

المجلد الأول

عويدات للنشر والطباعة
بيـروت ـ لبنـان

الطبعة ٢٠٠٧ م

مقدمة

هذا الكتاب سيكون في كثير من نواحيه طليعة لكتاب آخر عنوانه « التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية » نأمل ان يتاح لنا فيه قريباً التوسع فيما اضطررنا الى ذكره هنا مجملاً كثيفاً ، والإفصاح عن السنن والقوانين التي على وفقها تتفجر الافكار وبمقتضاها تنبثق وتتوالد .

وينقسم كتابنا الحالي الى ثلاثة اقسام :

فأما القسم الاول فهو بمثابة المدخل الى دراسة الفلسفة ، أياً كانت هذه الفلسفة . ففيه يجد القارىء بعض المقدمات الفلسفية العامة التي لا غنى عنها لكل من يود تحصيل الفلسفة واكتناه حقيقتها ومعرفة وظيفتها والفائدة التي تعود عليه من دراستها ، والفرق بينها وبين العلم ، والوقوف على المعاني العميقة التي تثيرها في حياة الانسان والأبعاد الشاسعة التي تمكنه من الانطلاق اليها .

وأما القسم الثاني فيبحث في الفلسفة اليونانية ويقارن بينها وبين الفلسفات الاخرى ويلحّ على اهميتها بالنسبة الى سائر الفلسفات ثم يعرض للأطوار التي مرّت بها والمراحل التي قطعتها حتى انجبت سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وكيف انتهت بالأفلاطونية المحدثة .

وأخيراً يبحث القسم الثالث كيف وصلت الفلسفة الى العرب وأهم كتبها المنقولة وأشهر النقلة، ثم يتناول مشكلة الفلسفة الاسلامية وإمكانية وجودها، وينتقل بعد ذلك الى الكلام على الفارابي وابن سينا والمعري والغزالي وابن رشد وابن خلدون .

والمنهج الذي سنتبعه في دراسة هذه الفلسفة لن يكون المنهج المعياري بل سيكون المنهج الوضعي في غالب الاحيان ، إذا صح نقل هـــذا التعبير من ميدان الاخلاق وعلم الاجتماع الى ميدان تأريخ الفلسفة . فقد جرت العادة بين نفر غـير قليل من الذين يؤرخون للفلسفة ، ولا سيا الفلسفة الاسلامية – ان يكثروا من نقد اصحابها وتوجيه المطاعن اليهم ، وأن يطلبوا منهم اكثر مما تتسع له إمكانياتهم وإمكانيات الحقبة التاريخية التي يعيشون فيها ، وذلك في محاولة للتقليل من شأنها وإضعاف اهميتها ، او على الاقل توخياً للدقـــة في البحث والامانـــة في الحكم . ففي اذهانهم مثل أعلى للفلسفة كان يجب على الفلاسفة الاسلاميين ان يرتفعوا اليه ويتحققوا به ، وإلا فتباً لهم ولفلسفاتهم! هذا هو المنهج المعياري في دراسة الفلسفة الاسلامية ، « منهج مـا ينبغي ان يكون » . ولكننا نطالب هنـــا بدراستها على اصول المنهج الوضعي ، أي دراستها كما هي كائنة بالفعل . فدراسة « ما ينبغي ان يكون » قـد اثبتت فشلها ، فهي لا تعود على اصحابها إلا بالشوك والعلقم . فهذا الكتاب تتخلله فكرة اساسية – سنوسعها في كتابنا التالي الذي سلف ذكره – مؤداها ان الافكار ضرورات حياتية لأصحابها ولعصرها ، ولها وظائف ومهمات بعينها ، وأن لكل مرحلة تاريخية فلسفتها ومزاجها العقلي والروحي ، ولكل حضارة خصائصها المتميزة . فالدراسة المعيارية ، دراسة ما ينبغي ان يكون ، تتخذ من الفلسفة اليونانية معياراً للتقويم وتجعل منها المثـل الأعلى لكل فلسفة ، كما تجعل من اصحابها اليونان نمـاذج أزلية ابدية سرمدية للتفكير الصحيح والفهم العميق والحكم الصائب ، والبصيرة النافذة .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الانساني كله وعلى الحضارة

البشرية بأسرها ، إلا ان تقديرنا لليونان لا يجوز ان ينسينا الآخرين ولا ان يعمينا عن الاسباب والعوامل والظروف التي توفرت لليونان دون ان تتوفر لغيرهم . ذلك ان تفكير اي جماعة من الجماعات انما يصدر اولاً وبالذات عن ظروف معيشتها وأوضاع حياتها وحاجاتها الاجتماعية والعقلية والروحية . ومن هنا فان مهمة المؤرخ تحليل العوامل المتضمّنة في الموقف الاجتماعي الواحد للوصول الى مدى تأثيرها في نشاط العقل. فللعقل حساسية قوية لهذه العوامل وقدرة هائلة على تسجيل ما يطرأ على البيئة من تغيرات اجتماعية او ثقافية او حضارية تختلف باختلاف الزمان والمكان. وهذه القدرة الهائلة التي للعقل انما تتجلى في بعض الافذاذ والموهوبين الذين لا يخلو منهم عصر من العصور ولا أمة من الأمم .

واذا كان لليونان عبقريتهم فللعرب عبقريتهم ايضاً ، دون ان تتخذ هذه العبقرية نفس المظاهر التي اتخذتها عند اليونان . فقد كان الفكر العربي – في يوم من الايام – فكراً خصباً معطاءً غزير الانتاج جليل الأثر ، ازدهى به العلم والحضارة امداً طويلاً فكان غرة في جبين الدهر . لكن الفكر العربي لم يُكتب له – كما لم يُكتب لأي فكر آخر غيره – ان يبقى نشيطاً حياً على الدوام . وإنما طرأ عليه من العوارض الخارجية ما يطرأ على افكار الامم الاخرى ، بل وعلى كل كائن حي ، وانتابه ما انتابها من العلل الباطنة والأمراض الدفينة ، فانطفأت جذوته وشُلت فاعليته . وهذه الظاهرة التي تتكرر باستمرار في جميع حقب التاريخ ومراحله هي من اهم اسباب جمود الحضارات وجفافها وتوقف تدفق النسغ في عروقها . فانه عندما يذبل العقل وتغشاه غاشية الموت تخبو الفاعلية الحضارية ويتوقف النمو .

هكذا كان حال العرب ، وهكذا ايضاً كان حال اليونان من قبلهم .

غير ان العقل لا يسلم بمأساته ولا يقبل مصيره، بل هو لحسن الحظ يصمد للردات والهزائم ليعود فيثبت ذاته وفاعليته . فاذا انتكس في مجتمع من

المجتمعات او حضارة من الحضارات وتألبت عليه عوامل الفساد والتدهور ، لم يعجزه ان يجد لنفسه منافذ ويشق طرقاً جديدة في مجتمعات اخرى ، فيعاود انطلاقته ويستأنف حياته كأن لم يمت بالأمس . وعلى قدر ما تعتمد الأمم على العقل، وكلما كثر عدد المفكرين فيها، كانت ادخل في التاريخ وأمعن في الوجود . فالفكر ثروة لا تُقدر بثمن ، وإنما الامم الافكار وما يموج فيها من افكار. فالأفكار هي التي تقود العالم . انها القوة الحقيقية التي تقرر مصائر الشعوب . فليس من شيء أغلى من الطاقة الفكرية في الأمة ، وليس ادعى لغبطة الظالمين والطغاة وأعداء الانسانية من إبادة اصحاب القرائح والعبقريات، لأنها تزيل من طريقهم قوى الفكر التي تخيفهم .

وقد كان الفلاسفة على الدوام طليعة كل حركة فكرية وكل انتفاضة عقلية. وما اكثر الشهداء الذين سقطوا صرعى الفلسفة والضحايا الذين قدموا حياتهم فداءً لها . فسقراط وأفلاطون ومرقس اوريليوس وبرونو وفولتير .. أوذوا في سبيلها ، فصبروا وصابروا حتى استُشهد بعضهم على مذبحها . وكانت الفلسفة يوماً ما يخيف اعمها الباباوات وأصحاب العروش فألقوا المؤمنين بها في غياهب السجون وزجوا بهم في المعتقلات ، يريدون ليطفئوا نور الفكر الذي تنخلع له قلوبهم ، والفكر متمّ نوره ولو كره الظالمون !

هذا وفي عرضي للفلسفة الاسلامية احرص اشد الحرص، على عرضها بعبارات اصحابها وبالاستعانة بنصوصهم هم، كلما كان ذلك ممكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما امكن مما فيها من غموض وتكرار . فالنص الغامض المضطرب لا استخدمه كما هو، بل انني اتصرف فيه وأوجهه بحيث يسلس فهمه بالاستعانة بأقوال المؤلف ان امكن، وإلا فبزيادات وإضافات تفتح مغاليقه . بل لقد أضطر احياناً الى اجراء تغيير في ترتيب النصوص وتسلسلها باستخدام عبارات للمؤلف وردت في مواضع مختلفة من كتبه . كل ذلك لأغراض منهجية بحتة من شأنها تسهيل فهم فلسفة اصحابها .

وأكثر ما تتجلى هذه الطريقة في عرضي لفلسفة الفارابي وابن سينا . لكن ذلك لا يمنع اني كنت في كثير من الاحيان أورد النص بكامله دون اجراء اي تعديل فيه ، وفي هذه الحالة فاني اضعه ضمن قوسين صغيرين كما هو متبع للدلالة على الاقتباس . المهم اني لا اميل الى اسلوب التلخيص الذي تندر فيه عبارات المؤلف وتطغى عليه بدلاً من ذلك عبارات الكاتب الذي ينقل اقوال هذا المؤلف. فأنا اهتم دائماً بالإبقاء على نفس المؤلف ما امكن، ليستمر الحوار الروحي بين القارىء وصاحب النص ، فضلاً عن ان ذلك يفيد ذوقاً لغوياً وحساً فلسفياً لا تفيدهما اساليب التلخيص والاختصار . ذلك بأني مهما تفذلكت وتفاصحت فلن اكون اقوى من صاحب النص تعبيراً عن افكاره هو وآرائه ، ولا سيما اذا كان الامر متصلاً برجل فذ عظيم !

•

وأود ان أنبه الى انني في بعض الاحيان تعرض لي سوانح واستطرادات في نطاق الموضوع الذي أكون عاكفاً على معالجته . فأرجو ان تكون مفيدة وألا تكون نشازاً يؤذي النظر ويخدش السمع . إنْ أريدُ إلا تسجيل ما يسنح لي في ابان سنوحه إذ لا يمكنني جمع ذلك كله في مكان واحد وحشره حشراً ينعدم فيه التسلسل والارتباط ، بل لقد رأيت الخير كل الخير في نثره هنا وهناك في مكانه الطبيعي الذي سنح فيه وبحسب السياق الذي فرض نفسه عليّ . فذلك في نظري أجدى وأقوم .

•

وإني أنصح القارىء الكريم ألا يتصفح الكتاب قفزاً بل ان يتتبع تسلسل الموضوعات فيه . وأنا زعيم حينئذ بأنه سيسلس له قياده وينكشف له غامضه ، وسيخرج بزبدة وافية عنه ، حتى ولو لم يكن راسخ القدم في الموضوع وكان في ثقافته الفلسفية بعض الضحالة . قد تفوته بعض التفاصيل الدقيقة ، فذلك

لا أهميـة له إلا بالنسبة الى المختصين . إنما المهم ان يحدث تحوّل مـا في نفسه وتفكيره ، وأن يؤمن بالأمـة التي أنجبته ، وبالإمكانيات والطاقات التي سمت بها يوماً ما الى أعلى مـا يمكن ان تطمح اليه أمة ، وأن يتلمس التراث العظيم الذي خلفته له ، فيستلهمه القوة والقدرة ، ويسير على هديه ويوجّه التاريخ من جديد ...

محمد عبدالرحمن مرحبا



القسم الأول

مدخل إلى دراسة الفلسفة

الفصل الأول

الأبعاد الزمكانية للانسان

لقد ارتفع الانسان [1] عن مستوى الحيوان بقدرته على ان يتخطى بعقله المكان الذي يعيش فيه ويتصوّر شيئاً ما خارجه . فالحيوان يرى ويسمع ، وقد تتوارد عليه بعض الصور ، ولكنه لا يستطيع الخروج من إطار الرقعة التي يعيش فيها . وإنما هو ضيق الدائرة ، محدود الأفق ، خاضع لحاجاته المادية العاجلة ، مشتت تتنازعه المطالب القريبة ، مبعثر كأنما تذروه الرياح . وأما الانسان ففي وسعه ان يقطع صلته – في أوقات خاصة تطول او تقصر وتتفاوت في عمقها وتركيزها تبعاً لدرجة نموّه العقلي وقدرته على التفكير المجرد – بالواقع الخارجي الذي يحيط به ، لكي يلمّ شعث نفسه ويجمع شتاتها ويختلي بها الى حين . هذه الخلوة هي سرّ مجد الانسان . انها هي التي فرّقت بين الانسان والحيوان وجعلت من الانسان معجزة فذة وبدعاً من المخلوقات .

وكما ان الحيوان لا يستطيع ان ينفلت من قيود المكان ، فإنه لا يستطيع ايضاً ان ينفلت من قيود الزمان . فالحيوان أسير « اللحظة التي تمرّ » وكأنها هي الأبدية

---

١ – الزمكانية أي الزمان والمكان .

بعينها ، على حد تعبير برغسون (Bergson) ، فهو في حاضر دائم تكبّله أغلاله لا ينفذ منه الى ماض او مستقبل. والحق ان فكرة الزمان غريبة على الحيوان ، لا معنى لها بالنسبة اليه . وأما الانسان فهو الكائن الوحيد الذي يعيش في الزمان ويتقلب في أبعاده المختلفة . فالزمان يتخلل وجوده كله حتى لكأنما ُقدّ من الزمان !

وهكذا فإن الانسان حرٌ طليق يعيش في الحاضر والماضي والمستقبل ويتخطى الأشياء جميعاً ، لا يقيده مكان ولا زمان :

لا يقيده مكان ، لأن جوهر الانسان إنما يكن في قدرته على التحرر من حدوده الضيقة والانفلات من تيارات العالم المحيط به، ولو لفترة قصيرة يبتعد فيها عن دنيا الناس وابتذال الأشياء . انه يعلو على الوجود الطبيعي للأشياء ، ثم يعلو ويعلو ليرى ما وراء الاشياء ، ويطلّ على أبعاد وعوالم وآفاق لا تنكشف له اذا ظلّ أسير العالم المحسوس والعلاقات المحسوسة . وأما الحيوان فليست له أي قدرة على الانفصال عن واقعه والابتعاد عنه قيد أنملة . فهو أسير البيئة التي يعيش فيها ، خاضع لمؤثراتها المباشرة او القريبة من مجال إدراكه . وإذن فالكائن الحيّ إنما تتحدد قيمته بتزايد المسافة بينه وبين واقعه المحسوس ، وتظل هذه المسافة تزيد وتزيد في الانسان حتى لا يقيده مكان .

وكذلك هو لا يقيده زمان . فإذا كان الحيوان تشتته اللحظة الحاضرة لا يعرف غيرها – هذا اذا كان عنده شعور بالزمان الحاضر – فإن الانسان قلما يحس باللحظة الحاضرة . إذ هو في تجاوز مستمر للحاضر نحو مستقبل لا يحده الموت نفسه ، او في عودة دائمة نحو ماض لا تقطعه الولادة ، بل يخترقها وينفذ الى ما وراءها . فالحاضر عنده منطلَق للمستقبل في محاولة لتجميع عناصره ، او كوّة نحو الماضي في محاولة للاعتبار به والإفادة منه او لتصحيحه واستدراك ما يمكن استدراكه منه.وليس هو ابداً مقصوداً لذاته.

انه مجرّد اداة للعمل والبناء. وأما الحيوان فهو منسحق في الحاضر تلحّ عليه مطالبه . فإذا ما اشبع هذه المطالب سكن وهدأ حق لكأنه الحجر ، فلا تشغله اخطاء الأمس ولا ترهقه هموم الغد . فالندم لا سبيل له الى نفسه ، والأمل لا معنى له بالنسبة الى وجوده . فكيف يشعر بالوجود اذا لم يستكمل شرائط الوجود ، اذا فقد بُعدين اساسيين من إبعاد الوجود ؟ انه محصور في رقعة ضيقة لا يكاد يمتد فيها الى الامام او الى الوراء . انه يكاد يختنق لقلة الحركة . وأما الانسان فإنه في بحبوحة من العيش يتحرك فيها كما يشاء . وهذا ما يمكّن له في الوجود ، ويجعله سراً من اسرار الوجود !

والخلاصة ان منطقة الحيوان الزمانية المكانية – او الزمكانية اذا استعرنا هذا التعبير من نظرية النسبية - هي « هنا – الآن » . وأما الانسان فينقلب حراً طليقاً « هنا وهناك » و « الآن وكل آن » .



الفصل الثاني

مفارقة الذات العضوية

وينتج عن هـــذا ان الانـــان هو في انفصال مستمر عن ذاته العضوية ومفارقة دائمة لهـا . فتراه على الدوام يقفز فوق ذاته ويعـدو وراءها ويجدّ في طلبها كأنما هما كائنان متمايزان أحدهمـا عن الآخر . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ان يعيش خارج ذاته ولا تحدّه رقعة ذاته ، بل انه لا يحقق ذاته إلا بخروجه عن ذاته . أجل هو الكائن الوحيد الذي يعـلو على ذاته باستمرار ليقف أمامها او وراءها او يستشرفها من علٍ ، وبالتـالي فهو دائماً على مسافة ما من ذاته . فوجود الانسان يتراوح بين الخروج عن الذات والعودة الى حرم الذات ، لأنه عاجز عن ان يبقى قـابعاً فيها لا يغادرها . فنحن كما يقول فاليري (Valery) : « محبوسون خارج ذواتنا » ، مهما بدا هذا القول غريباً . ولعل سر كينونة الانسان انه يستطيع الخروج عن ذاته والفرار منها في ساعات وجوده الخصيب، حتى ليكون حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . فهو على الدوام لا ينفك عن التحرر من حدوده العضوية والتغلب عليهـا إذ لا تتحقق الشخصية ولا يكون للوجود الانساني معنى إلا بالخروج من الذات والمفارقة المستمرة لها . ومعنى هـذا ان « البعد

الخارجي » للانسان داخل في مفهوم الانسان وشروطه . وأمـا الحيوان فهو محروم من هذه المقولة الروحية البحتة ، إذ هو لا ينفك عن قوقعة ذاته . انه قابع فيها ، محصور بين جدرانها . فلا مفارقة في عالم الحيوان ولا انعتاق ، وإنما فيه التصاق ووثاق .



الفصل الثالث

القـدرة على التغيـيـر

وبفضل هذه المفارقة، ونتيجة للأبعاد الزمكانية التي يتحرك فيها الانسان، فقد اصبح في مقدوره ان يتصور اوضاعاً لا وجود لهـا في الواقع ، فيخترع نماذج جديدة من الواقع يجتهد في تحقيقها وإخراجها الى حيز الوجود . وهذه مزية ينفرد بهـا الانسان ايضاً دون الحيوان . فجميع الحيوانات – مـا عدا الانسـان – لا يمكنها ان تتصور اي تغيير في الواقع مهما كان طفيفـاً . فهي تتقبل هذا الواقع وتستسلم له في ذلة وصغار . كيف لا وهو لا يثير فيها اي خطرة ولا يحرك لديها اي هاجس ، وبالتـالي لا يطرح أمامها اي مشكلة تتطلب الحل ، فعلامَ التغيير ؟ لذلك تركن الى واقعها كما هو دون ان تشعر بالحاجة الى تغييره ، وإلا لكان للحيوان حضارة كحضارة الانسان . فما الحضارة سوى ما تخلف عن قدرة الانسان على التغيير، وسوى الآثار المحسوسة لهذه القدرة . ثم ان الحيوان – نتيجة لذلك – إنما يعمل بأعضائه فقط ، انه لا يعرف الآلة او الاداة التي تتطلب صناعتها إحداث تغيير في البيئة المحيطة. وأما الانسان فقـد اخترع لنفسه آلات وأدوات امتداداً لأعضائه واستكمالاً لوجوده ونتيجة لإرادة التغيير عنده ولقدرته الفائقة على تجاوز واقعه وتصور

واقع آخر خير منه،في محاولة لتحسينه وتصحيح أوضاعه. انه الموجود الطبيعي الوحيد الذي يعلو على الطبيعة، والذي يرى ما في الوجود من عمق ميتافيزيقي. فالرؤية عنده هي غير مجرد النظر البحت ، انها تضرب في أغوار سحيقة لا يصل اليها الحيوان. لذلك لا يستسلم لواقعه المتمرد ولا يعنو لضغوطه بسهولة، لأنه يثير فيه مشاكل لا تهدأ إلا بإعادة تنظيمه من جديد . وهو إنما يتمكن من تنظيمه بقدر ما يستجيب له وما يجد فيه من طواعية وفي ضوء ما يهجس في نفسه من خطرات وسوانح .

فإرادة التغيير إذن ، وبعبارة أدق القدرة على التغيير ، تدخل في معنى وجوده الفريد الفذ ، وترتبط بالامتياز الذي يتمتع به دون غيره من سائر المخلوقات ... فقد كان دأبه منذ فجر التاريخ التحكم في نفسه وفي واقعه وفي القوى الغاشمة التي تحيط به . ولئن وجدنا طرائقه فجّة جافية كلما أوغلنا في القدم فحسبه انه لم يتوقف عن التغيير. ولئن دلّ ذلك على شيء فإنما يدلّ على انه لا يتخاذل ولا ينثني امام واقعه ، وعلى ان كل شيء يجب ان يطأطىء الرأس امامه وينصاع لجبروته. وبينما تظل علاقة الحيوان مع الطبيعة هي هي من حيث الكم والكيف واذا طرأ عليها تغير ما فانه يكون غير مقصود ويقع إشباعاً لحاجات وجوده البيولوجي المحض ، فان الانسان يعدد من علاقاته مع الطبيعة وينوّع فيها عن قصد وغاية ، وذلك ليسيطر عليها وليسخرها في خدمة أغراضه وخططه ، وليمضي في تطوره الروحي وبلوغ اهدافه العليا .

الفصل الرابع

العالـــم العقلـــــي

فاذا كان الانسان يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل ، واذا كان يقذف بذاتــه خارج حدود ذاته ، واذا كانت تلحف عليــه ارادة التغيير وقلب الاوضاع ، وبالتالي اذا كان يستطيع ان يخرج من إطار وجوده المادي وإطار الاشياء المحيطة به ، فما ذلك إلا ليتحرك في أبعاد ميتافيزيقية يجهلها الحيوان من شأنها ان تسمو به من مرتبة الوجود البيولوجي الى مرتبـة الوجود الميتافيزيقي ولتجعل منــه موجوداً حضارياً راقياً وتزيد في عمق حياتــه الباطنة . هنالك يشرف على تخوم عالم جديد يطلق عليه اسم « العالم العقلي » وهو عالم زاهٍ عجيب من القيم والمثل والمعاني والأفكار ليس للموجودات فيــه اي قوام مادي ، وليس له شكل او حجم او لون او طعم . فهو عالم مفارق قائم بذاته لا تدركه الابصار وإنما تدركه البصائر .

ان هذا العــالم يشغل الانسان كثيراً ، بل هو لدى بعض الافراد شغلهم الشاغل . حتى ليمكن القول ان قيمة الانسان انما تتحدد بمدى تعلقه بهــذا العالم . فكلما اشتد تعلقه بــه اخصب وزاد عطاؤه ، وكلما اهمله اجدب

وأصيب بالقحط والمحْل . فمـا من تغير طرأ على الطبيعة ، وما من حضارة قامت ، وما من انتصار تحقق ، وما من تقدم أحرز ، وما من اختراع تم ، وما من نظرية ُوضعت ، إلا وتدين لهذا العالم الذي هو عنوان مجد الانسـان . فالعقل والانسـان صنوان لا يفترقان .



الفصل الخامس

العقـــــل والإنســـــان

اجل ان العقل والانسان صنوان لا يفترقان .

بالعقل كان الانسان سيد المخلوقات .

به يذلل الصعب ويروض الوحش ويحيي القفر ويبدد الظلام وينشر النور.

به أخضع الاشياء لسلطانه وعنت الموجودات لقضائه .

به سيطر على الحياة والموت والصحة والمرض .

به اقتحم معقل الذرة واخترق اطباق الارض، وعلا اجواز السماء ، وهو في طريقه الى الشمس والنجوم .

به دانت الاشياء وتصاغرت ، وانصاعت الكائنات وتخاذلت .

به قضى الانسان على طول النوى ، وبه على العرش استوى .

به صال وجال وطار كل مطار ، وقال انا الواحد القهار .

ان قوى العقل قوى فذة لا تُحد ، قوى لا يعدلها شيء في الارض ولا في السماء ولا يقارَن به شيء . فهي كل شيء ، ولولاها لم يكن شيء .

فالعقل هو اعلى مراحل الوجود الانساني وهو التفسير الكبير للانسان !

انه ايضاً مأساة الانسان !

اجل هو مأساة ، وأي مأساة !

فالانسان هو اشقى الكائنات وأتعسها ، وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الانسان من يتألم بالتفكير ، وليس سواه من يشقى بالتفكير .. ولذلك صدق الشاعر حين قال :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله   وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فالحيوان يمرض ويشقى وتنزل به الكوارث ويموت ، ولكنه لا يسمو الى تصور المرض والشقاء والكارثة في مجرّدها . ان البهائم تجوع كما نجوع ، ولكنها في منجاة من هم الرزق وخوف المسغبة. وهي تفقد اولادها كالإنسان، لكنها لا تدرك المشكلة كما يدركها الإنسان . وهي تتوجع كما نتوجع وتتألم كما نتألم ، ولكن لا يساورها ما يساور الانسان مما يأكل القلوب ويقرّح الجفون ويقضّ المضاجع ويفتت الأكباد . فهي – اذا صح التعبير – في غيبوبة عقلية او ميتافيزيقية لا تستطيع معها تقدير ما يقع عليها . انها تقوم بأفعال وتؤدي اعمالاً لا تدرك كنهها ولا تفهم معناها . فهي كما قلنا في غيبوبة افقدتها القدرة على الحكم على الاشياء . انها على الرغم مما تتعرض له من كوارث ومحن لا يدرك هولها الانسان ، إلا انه يمكن القول ان هذه المحن والكوارث ليس لها المعنى الذي يكون لها عند الانسان . فالتعرّض للكارثة شيء والقدرة على تصورها في الذهن واسترجاعها والحكم عليها شيء آخر . فالحيوان كما اسلفنا في الفصل الاول لا يعرف غير اللحظة التي تمر دون ان يستشعر وخز الزمان وضغط الديمومة ، وإنما هو يعيش مجموعة من الحالات المنفصلة وكمية من الآنات التي تظل متباعدة مشتتة رغم تقاربها في الزمان وتجاورها في المكان . انها تبقى كذلك مفككة ما لم يجمعها عقل الانسان ويربط بينها ويوثق عراها ، ليؤثل مجده في نفس الوقت الذي يدك فيه عرش سعادته .

فالعقل هو الذي يحمل الآلام الانسانية اكثر تحدداً في الشعور وهو الذي يفاضل بينها . وكما انه عنوان مجد الانسان فهو إذن اصل بلائه .

انه يتصور اشياء غير موجودة ، ويخلق لنفسه مخاوف وآمالاً لا وجود لها ويتقلب في الحقيقة والوهم والخيال واللامعقول .

ومن هنا فإن العقل وحده هو الذي يخشى المرض، وهو وحده الذي انتج تلك الرهبة المصطنعة من الموت . فإذا كان الحيوان - كالإنسان - متمسكاً بالحياة ، غير انه يختلف عن الانسان في أنه لا يخشى المرض ولا يهاب الموت ، وبتعبير ادق لا يفهمها . فكيما يخشى الكائن الحي المرض او الموت لا بدّ ان يكون على علم بهما مقدماً ، لا بدّ ان يتوقعهما ويتنبأ بحدوثهما ، لا بدّ ان يكون في وسعه التفكير في عقبى المرض وفراق الأحبة وسكرات الموت ، وتصور الجثة والفساد وديدان القبر ووحشته ومصيره وراء القبور .. وإن ما نرى في الحيوان مما نظن انه تهيب من الموت إنما هو في الحقيقة دفاع عن بقائه وتشبث بأوضاع نشأ عليها لا يريد التخلي عنها . هذا كل ما في الأمر . وأما الخوف من الموت بالمعنى الانساني فهو عمل ميتافيزيقي بحت يتطلب تركيزاً عقلياً قوياً لا يرقى الحيوان الى مستواه .

وهكذا فالمرض لا يخيف ، وإنما الذي يخيف فكرة المرض . وكذلك الموت لا يخيف ، إنما الذي يخيف فكرة الموت . اجل هو ليس مخيفاً في ذاته بل في تقديرنا النفسي له ، أي انه لا يخيف كواقعة ، بل يخيف كفكرة تتسلط على عقل الانسان وتنغص عليه حياته . ومعنى ذلك ان التفكير في المصيبة مصيبة اخرى في منطق الوجود الانساني .

والسبب في ذلك ان الانسان ليس مجرّد وجود ، وإنما هو وجود وقدرة على الحكم على الوجود ، او قل هو وجود ميتافيزيقي . انه لا يعيش فقط ، وإنما هو يعيش ويدرك انه يعيش. انه لا يعيش واقعه البيولوجي الفج فحسب

وإنما هو يعيش هذا الواقع ثم يتخطاه . فهو إنما يتوهج ويزداد كينونة حيث هو غير موجود اكثر منه حيث هو موجود . انــه يتحرك من الداخل ايضاً وليس فقط بالظروف الخارجية الــتي تضغط على جسمه الترابي . انــه ليس مجرّد جهاز آلي سلبي يبقى كما هو في الرقعة التي يكون فيها ، بــل هو تطور تاريخي خالق يحيا من باطن بشيء اعظم كثيراً من مجرّد وجوده المكاني . انه يحيا بالأفكار والقيم والمثل والمعاني. انه لا يستطيع ان يكون موجوداً فقط، يتغذى بمــا تخرج الارض وتلد البهائم ويتناسل كالحيوانات بلا ندم ولا امل . فقيمة الحياة ليست في الحياة بل فيما يصحبها من وعي وبما تحقق لنا من كرامة وحرية وإبداع .

فالحياة الانسانية مشروطة دائماً ببعض المعاني والقيم ، والحيوان وحده هو الذي يقبل حياته بلا شروط ويعيش بلا معنى .



الفصل السادس

المعنـى العميـق للفلسفـة

قلنا ان الحيوان يظلّ في مستوى الاشياء والظواهر لا يستطيع ان يتخطاها او ان يعلو عليها . انه مجرد واقعة وهو يتقبل وجوده كواقعة لا تدهشه ولا تدعوه الى اي تساؤل. فالحيوان يحيا ويموت ولكنه لا يتساءل عن معنى الحياة والموت . انه يعيش في العالم ولكنه لا يتساءل عن معنى العالم ، عن أصله ومصيره وعن علاقته معه [1] ومع غيره من الذوات والاشياء .

وأما الانسان فأمره مختلف . انه ليس مجرد شيء او واقعة ، انه موجود ميتافيزيقي . ففي دخيلة كل منا شعور بالانبهار والدهشة واقتناع كامن بوجود سر او لغز ينساب من الكون ويتحدى الانسان . وإزاء هذا السر العظيم لا يقف الانسان مكتوف اليدين ، ولا يسعه ذلك ، بل تلاحقه الأسئلة تترى وتتعجل الجواب عنها : من أين جئنا ؟ مَن أوجدنا ؟ ما غاية وجودنا ؟ ما مصيرنا بعد الموت؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف وُجد العالم ؟ ما أصله ومصيره ؟ الخ ...

---

١ — لم أجد احداً من القدماء يستعمل حرف الجر (ب) عند استعمال كلمة علاقة ، انما كانوا يستعملون (مع) . فاقتضى التنبيه ، إلا في حالات نادرة جداً .

أسئلة ضرورية تتردّد كثيراً لا مناص منها لأنه لا بد للانسان من تفسير شامل للوجود يسلك على أساسه في هذا الكون وبه يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحقق هذا المنهج . فهو بحكم فاعلية الذهن التي تنضمّ الى معطيات التجربة يبحث عن تعليل يقرب لإدراكه طبيعة الحقائق الكبرى التي يتعامل معها وطبيعة العلاقات والارتباطات بين هـــذه الحقائق : حقيقة الألوهية ، حقيقة الكون ، حقيقة الحياة ، حقيقة الانسان والمصير الانساني ...

كل هذه الأسئلة هي من صميم الوجود الانساني كما هي محور التفكير الفلسفي. فحولها كانت – ولا تزال – تدور أبحـــاث الفلاسفة ، ومن ينبوعها تتفجر مذاهبهم ، وللإجابة عنها كانت تتفتق قرائحهم .

فالفلسفة إذن إنما هي محاولة لمواجهة هذه الأسئلة التي تلحّ على الانسان في كل زمان ومكان وإيجاد أجوبة مترابطة عنها تتصف بوحدة النظر فضلاً عن عمق هـــذا النظر وتماسكه وشموله . انها البحث في ماهية الاشياء وأصولها وعلاقة بعضها مع بعض ومع الانسان والوجود الانساني . انهـا تطلّع دائب الى الآفاق البعيدة والأسس العامة . انها تعرّف لجوج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه وتلمّس لأسبابها البعيدة وإيجاد تعليل منطقي معقول لهـا وردّها الى أصل واحد ينتظم الكون بأسره . انهـا نشدان لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة وتعقّب للانسجام المختبىء خلف غشاء كثيف في وجوه التنوع والاختلاف .

وبعبارة اخرى ، تدل الفلسفة في اوسع معانيها على جملة المحاولات التي قام – ولا يزال – بهـا الانسان بحكم أنه موجود ميتافيزيقي رسمنا بعض خصائصه ، ليتمثل مجموع الاشياء ومكانه من هذا المجموع ودوره فيه ، بنظرة واحدة شاملة تستوعب كل جزئيـة من جزئياته وتصوغها في صيغ كلية قليلة العدد. فهي التعبير الواعي المنظم عن المفاهيم الاساسية التي تستند اليها المعرفة وعن القيم الاصيلة للوجود الانساني .

فكل فلسفة اذن هي – بحكم التعريف – عمل ضخم جداً او برنامج واسع ينوء بالعصبة اولي القوة ، ناهيك بالفرد الواحد ! وهذا الشمول الذي هو من طبيعة العمل الفلسفي ومصدر خصبه وأصالته ، يحمل في ذاته بذور فشله . ولذلك ستتلاحق المذاهب الفلسفية تباعاً يستدرك الخالف منها عثرات السالف ويتلافى اللاحق ان يقع في اخطاء السابق . فكل فيلسوف يعتقد في نفسه القدرة على التصدي لهذه المهمة الضخمة ويظن ان كلمته ستكون الكلمة الفصل ، وأن مذهبه هو ، وهو وحده ، كفيل بسد جميع الثغرات وإسكات كل الاصوات !

إنها دعوى عريضة فضفاضة لم يستطع اي فيلسوف ان يتحرر منها او ان يكون له في سابقيه درس وعبرة . ولكنه العقل ينشد الحقيقة. فتراه لا يهدأ ولا يطمئن ولا يقر له قرار حتى يجدها ، وإلا ابتدعها ونسج خيوطها من نفسه ، وظن ان عصارة فكره هي التفسير الوحيد لها .

هذا هو اذن مبرر وجود الفلسفة ، وهذا هو الدافع الكبير اليها .

•

هذا والفلسفة قديمة قدم الانسان . فهي مركوزة فينا وتجري في عروق كل فرد منا بحكم اننا كائنات عاقلة او موجودات ميتافيزيقية ليست الأبدان حدوداً طبيعية لها،وإنما هي تمتد وراءها وتمتد حتى لا يسعها مكان ولا زمان. فلكل منا فلسفته في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفاوت في ذلك : أجل ، لكل منا رأيه في الحياة وطبيعتها وغايتها ، في الوجود ومآله ومصيره ، في العقل والجسم وعلاقة كل منهما بالآخر ، فيما قد يصيب الانسان في هذا العالم من سعادة او شقاء ، وغنى او فقر ، وصحة او مرض ، في الخير او الشر ، في الإله وصفاته وعلاقته مع الطبيعة ومع سائر الذوات الآخرين. ولا شك ان هذه فلسفة ،غير ان عقله لم يتناولها بالتحليل والتمحيص

ولم يقم الدليل على صحتها او بطلانها . فالفلسفة عنوان وجود الانسان ما دام له عقل واعٍ ، ومشاكل ملحة ، وواقع متمرد غير مطواع .

ويؤيد ذلك ان كلمة « فلسفة » نفسها لم يكن لها في بادىء أمرها معنى محدد ، وانما كانت تشمل كل ثقافة واستنارة في أي موضوع كان ، وكل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الانسانية ، بل كل تطلع الى العلم وكل رغبة في البحث والنظر .

وأصل كلمة « فلسفة » وتاريخها يدلان على ما ذكرنا . فقد روى المؤرخ اليوناني هيرودوت ان كريزوس قال لصولون : « لقد بلغني انك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفاً » أي باحثاً منقباً . واستعمل بركليس هذه الكلمة ايضاً في حق الأثينيين حيث قال : « نحن قوم نتفلسف ليس فينا أنوثة » أي اننا نحب البحث والنظر لاننا ارباب عقول وشجاعة .

وكلمة « فلسفة » او « فيلسوف » مأخوذة من « فيلو » ومعناها محب او محبة ، و « سوفيا » ومعناها حكمة و « سوفوس » ومعناها حكيم . فمعنى كلمة « فيلسوف » إذن « محب للحكمة » . ولقد كان المستعمل في اول الامر كلمة « سوفوس » وحدها للدلالة على كل بارع في صناعة من الصناعات ، وقد أطلقها هوميروس في الالياذة على « النجار البارع » . ولما جاء سقراط وجد من الغرور ان يسمي نفسه حكيماً ، فأطلق على نفسه اسم « فيلسوف » اي محب للحكمة ، على سبيل التواضع ، وليميز نفسه عن طائفة السوفسطائيين المتجرين بالحكمة . ويقال ان فيثاغورس هو اول من سمى الفلسفة بهذا الاسم.

•

حقاً ان القليلين منا فقط لهم فلسفة خاصة بهم واضحة المعالم محددة الاهداف . لكن كلا منا تقريباً يحسّ – على منواله الخاص – بالطابع العام للكون بأسره، ويراوده شعور غامض بما عسى ان يكون هذا الكون. وهذا الشعور هو الذي يحدد له سلوكه ويقرر له الخطط والافعال التي يجب تحقيقها،

ويملي عليه الخطوات اللازمة للوصول بها الى غايتهـا . فتصرفاتنا الحميدة والمرذولة ، وأفعالنا المتهورة والمدروسة ، وبَرَمُنا بالحياة او اقبالنا عليها ، وانشراحنا لبعض المواقف او ضيقنا بها – كل اولئك وكثير غيره مرجعه الى فلسفتنا في هذه الحياة ونظرتنا اليها .

ان هذه الفلسفة اذن لها اهمية كبيرة جداً في كينونة كل فرد منـا ، ومع ذلك لا تكترث لهـا كتب الفلسفة التقليدية . فهي ذلك الشعور الخفي بمعنى الحياة والكون والوجود . انهـا ذلك المعنى العميق الذي نضفيه على وجود لا معنى له ، انها ذلك الروح الذي نشيعه في عالم موات لا حشاشة فيه . انهـا ذلك النظام الذي نقره في عماء ليس بعده عماء . وبكلمة واحدة : انها وعينا بهذا العالم وبرسالة الانسان فيه . ولما كانت هذه المشاعر لا يخلو منها انسان لأنها مبرر وجوده – وإن كانت تختلف من انسان الى آخر – كان كل انسان فيلسوفاً ، على تفاوت في ذلك بالطبع .

يقول نيتشه بحق : « ان المشكلات الكبرى توجد في الشارع » . فالفلسفة تتفجر من معين الانسان ، أيّ انسان ، وتنبثق من اعماق وجوده ، وذلك لأنه محتاج لعقلنة الأشياء وتعليلها وإشاعة النظام فيهـا ، وإلا فقَدَ معنى وجوده ونقطة ارتكازه ، فزلّت به القدم وسقط في مهاوي العدم . انه مفطور على تقدير الأشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعاييره، ليرى ما عسى ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه ، وبالنسبة اليه وحده .

فاذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات ، كأن كل شيء موضوع لغرض ويرمي الى غاية : لِمَ هذا ولِمَ ذاك ؟ ما الحكمة من وجود الأشياء ؟ وهل للحياة غاية تسعى اليها ؟

واذا بـه يتساءل ايضاً عن الطبائع والماهيات ، كأن لكل شيء طبيعة تخصه وماهية ليست لغيره : مـا هذا الكون ؟ ومم يتألف ؟ وبم تتفاضل الموجودات وتتباين ؟

وإذا به يتساءل اخيراً عن علاقة الكون مع الانسان، كأن الكون يدري من امر هذه العلاقة شيئاً : هل هذا الكون صديق للانسان يساعده على بلوغ اهدافه وغاياته ام خصم له وعدو لدود ؟ هل يعمل لمصلحة الانسان ام هو مجرّد آلة صماء عمياء تدور وتدور ؟ هل الانسان في مركز الكون ام هو هباءة تافهة لا شأن لها في مقاييس الاشياء ؟

ان « لِمَ ؟ » ، و « ما ؟ » ، و « هل ؟ » ، هي الثالوث الذي يعطي للانسان المادي وجوداً غير مادي ويقتحم به عالم ما بعد الطبيعة . وبحسب إلحاح هذا الثالوث على الانسان ووعيه به ، إنما يتحدد شعوره بوجوده ويتعين مستواه العقلي والروحي ويدلف الى ذلك العالم الواسع الذي لا يعرف الحدود او السدود ...

●

أجل ان الحياة تدفع بنا الى التفلسف شئنا أم أبينا . فلا يكاد يمرّ على الانسان يوم دون ان تحدث له فيه ظروف وأحوال تسوقه الى طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها على طريقته الخاصة :

فهو في بعض الاحيان ، وتبعاً لما يمرّ به من تجارب وخبرات سعيدة ، او يسنح له من فرص ذهبية ، لا يتمالك ان يشعر بأن الدنيا بخير ، وان العالم صديق له ، وان الحياة جميلة لذيذة تستحق ان تُعاش . ما أجمل هذا الكون وما أعظم هذا الوجود ! انها لنعمة كبرى ان يولد الانسان ويستمتع بالحياة . فالحمد لله الذي أورثنا الارض نتبوأ منها حيث نشاء ! الحمد لله الذي أذهب عنا الحَزَن ، وأحلّنا هذه الدار من فضله لا يمسّنا فيها نصَب ولا يمسّنا فيها لغوب ... هنالك يطمئن الانسان للكون ويغدق عليه الصفات الطيبة ، ويشعر ان الروح المحرك له صالح وجميل . وبالتالي هنالك يتفلسف الانسان ويكون لتفلسفه طابع التفاؤل والبشاشة، ويكون له رأي في الكون والوجود والحياة يطفح بالبشر والإقبال ...

وفي بعض الاحيان الاخرى ، وتبعاً لما يفوته من منـــافع او يصيبه من كوارث ، يرى القبح والشر والباطل تملأ الارض وتسدّ المنافذ على الناس حتى لتجعل الحياة بغيضة لا تُطاق . ألا تَبّاً لهذه الحياة التي لا معنى لها ، وسحقاً لما فيها من عبث وظلم وفوضى . انمـــا الدنيا جيفة وطلابها كلاب ! فلتخسأ الدنيا وليخسأ طلابها ! هذا في نظرنا مصدر ثرّ لفلسفات التشاؤم والجبر وقعود الهمة وتثبيط العزيمة .

وهكذا فالفلسفة بمعناها الأوسع غير منفصلة عن الحيـاة ، بل هي متصلة بها متفاعلة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثر بها . وان الاهتمام بها هو من قبيل الاهتمام بالحياة وبالوجود الانساني وبالمصير الانساني . فلئن كانت الفلسفة نظرة اجمالية الى الكون وموقفاً فكرياً معيناً من الحياة وتجاربها ، فان هذه النظرة الإجمالية ، وهـذا الموقف الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاتنا وأعمالنا وفي معالجتنا للحوادث وتوجيهنا لها. بمقتضى هذه النظرة انما نسير في أفعالنا،وعلى وفق هذا الموقف انما نواجه الحياة والطبيعة ونسلك مع أصدقائنا وأعدائنا وتتحدد ارتباطاتنا وعلاقاتنا مع الاشياء والمجتمع .

وكيما يتضح اثر فلسفة الفرد في حياته العـــادية نورد المحاورة التالية لا لطرافتها ، فهي تحدث كل يوم مع كل فرد منا، بل لما لها من مغزى ولما تحمل من دلالة . وقد جرت هـذه المحاورة بين رجل متهور وثب الى داخل الحافلة الكهربائية وهي مزدحمة بمن فيها وتسير بسرعة كبيرة ، وبين أحد الركاب العاديين . فكلاهما لم يدرس الفلسفة ولعله لم يسمع بها :

– ما هذه العجلة يا أخي ؟ لقد عرّضتَ نفسك للخطر. أما كان الأجدر بك انتظار حافلة اخرى ؟

– لم يحدث إلا الخير والحمد لله !

– أيّ خير ؟ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلاتها فتموت ؟

– كلا ، لا أخاف هذا ولا أخشاه !

– أمجنون انت ؟ أفلا تخاف الموت ؟

– لا اخشى الموت ابداً لأنه لا مفر منــه ولأن العمر مقدّر في الازل . فاذا جــاء اجلي لا استأخر ساعة ولا استقدم . بل لو كنت في بيتي وكان مكتوباً عليّ ان اموت تحت عجلات الحافلة الكهربائية لبرزت الى مضجعي ، وإلا فلن يمسني الضر. جفّت الأقلام وطُويت الصحف !

– وما ادراك ان عمرك مكتوب منذ الأزل ؟

– اجل اجل ان عمري مقدّر مكتوب منذ الأزل . ولا أدلّ على ذلك من ان كثيرين ينجون من الموت بأعجوبة وآخرين يلاقون حتفهم بأهون سبب. فلو كان الحذر يجدي او كانت المخاطر تؤدي لما نجا من الخطر ناجٍ ولمـا أصاب الحذِرَ مكروهٌ . أفلا ترى المقعد في بيتــه تتهافت عليه الارزاق ؟ وكم من جادٍّ في طلبه لا يجده ؟

سيطلبني رزقي الذي لو طلبته لما زاد والدنيا حظوظ وإقبال !

– ولكني أرى ايضاً ان من يلقي بيده الى التهلكة يكون كمن يسعى الى حتفه بظلفه ، وأن مَن يقعــد في بيته لا يريم عنه ولا يهتم بطلب الرزق يموت جوعاً .

– نعم انه يموت لا لأنه قعد عن طلب الرزق بل لأن اجله قــد جاء . وهكذا الحال فيمن يهلك عند تعرّضه للخطر . فلولا ان الموت قد كُتب عليه لما اسرع الى حِمامه .

– هذا كلام لا يقبله العقل، لأنك تستطيع ان تودي بحياتك متى أردت!

– كلا ! انا لا استطيــع ان اموت متى اردت ، وكم من شخص حــاول الانتحار فحيل بينه وبينه ! فأنا لا أموت إلا بقضاء الله وقدره !

– هذا عين الجنون !

– بل هذا عين العقل !

يتبين لنا من هـذا الحوار الذي نصادف أمثلة كثيرة له في حياتنا اليومية الى اي مدى يصح القول ان لكل انسان فلسفته في الحياة . فهذان الرجلان كلاهما له فلسفة معينة انضجتها تجاربه هو ، وكلاهما له رأي في الكون والمصير الانساني لم يستمده من اي كتاب ولا تلقاه من اي فيلسوف . لقد جاء الى هـذه الحياة وجاءت معه فلسفته في وقت واحد تقريباً . وبمقتضى هذه الفلسفة يتصرف كل منهما في شؤون الحياة ويواجه الحوادث. وهكذا الحال في فرد فرد وشخص شخص. لا يستثنى من ذلك احد، اللهم إلا البله وضعفاء العقول . بل حتى هؤلاء لهم فلسفاتهم البلهاء يسلكون في الحياة تبعاً لها وهم لا يشعرون . فلا يستطيع احدنا ان يعيش وينشط دون ان تكون له فلسفة خاصة يستوحيها ويسير على ضوئها ، دون ان يكون له رأي في الله ، في الحياة والموت ، في الخير والشر ، في الجبر والاختيار ، في الزهد بالحياة او الإقبال عليها الخ ... سواء أقرّ بذلك ام لم يقرّ .

فأحد هذين الرجلين جبري متهور يسلب الانسان الحرية والإرادة ويجعله مغلوباً على امره كريشة في مهب الريح، ومن ثم يسلك مع الناس بحسب هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويغشى المخاطر ويصارع الردى دونما خوف او وجل .

والآخر قدري رزين يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ويفكر في كل خطوة يخطوها . فالإنسان تبعاً له حر مريد لأفعاله مسؤول عنها يتحمل نتائجها . ولسان حاله يقول : ان الله قد حباه العقل ليميز به الخبيث من الطيب ، وهداه النجدين ثم تركه وشأنه . فاذا به لا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي والحيلة .

قد يكون في هذا التصوير بعض الغلو والتبسيط السديد . فليس هناك جبري مطلق ولا قدري مطلق . ليس هناك جبري لا يتبصر او قدري يخلو من عنصر الجرأة والتهور. بل قد يحدث العكس. فان الجبر لا يورث صاحبه الجرأة والتهور على الدوام ؛ فكم من جبري متخاذل جبان ! وكذلك كم من

قدري جريء مغوار ! فالحياة أعقد من قضايا المنطق والتحليل المنطقي ، ولكنها أمثلة يراد بها الإيضاح والتقريب للأذهان .

وعلى كل حال ، وسواء كان هذان الرجلان مخطئين او كان احدهما مصيباً والآخر مخطئاً ، فالنتيجة واحدة : وهي ان لكل منا فلسفة يستوحيها ويسير بمقتضاها، ولكل منا نظرة تقود خطاه وتوجه مسيره. فبعضنا متفائل بالحياة مقبل عليها مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويعتقد ان الكون صديق له يساعده على تحقيق غاياته وبلوغ اهدافه ، وبعضنا متطير متشائم برم بالحياة يضيق بها ويرى في الكون عدواً لدوداً يتربص به ويتسقط عثراته ويحصي عليه انفاسه، فيقضي حياته في هم وشجن ويعيش معيشة ضنكاً كأنما تتخطفه الطير او يصّعد في السماء !

بعضنا يؤمن ان للمجهود الإنساني اثراً في اصلاح الحياة والمجتمع ، فتراه لا يدخر وسعاً في محاربة الشرور والآفات ولا يفتر عن الدعوة الى الخير والحق .

وبعضنا يظن ان ليس في الإمكان ابدع مما كان ، وأن ما هو كائن لا بد ان يكون وأن جهودنا عبث ضائع ووهم في غير طائل .

●

والخلاصة ان الفلسفة تملأ دروبنا وتتخلل جوانب حياتنا وتوجه جميع اعمالنا،حتى لنجد في اقوال الناس وأفعالهم مواقف فلسفية واضحة او كامنة. فكل ما حولنا يدفعنا الى اتخاذ مواقف معينة من الله والكون والحياة والناس .. وهذه الأمور التي يجب ان نحدد موقفنا منها وإن كان فيها ما لا يمت الى العالم المادي بصلة فإنها تدخل في صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، فلا يستطيع الانسان ، أي انسان ، ان يظل غريباً عنها غير مبال بها ، إلا اذا تنكر لإنسانيته وتخلى عن طبيعته .. ماذا اقول ! بل اننا اذا رفضنا ان نحدد موقفنا منها فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي معين .

هناك حالات لا يبدو فيها اتخاذ مثل هـذه المواقف واضحاً . إذ يوجد قوم – وما اكثرهم – لا يرون في الحياة غير البؤس والشقاء ولا يجدون غير الخصاصة والحرمان ، ممـا لا يدع فرصة للاهتمام بشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يعتقد البعض ان التفكير الفلسفي لا سبيل له الى نفوسهم . فلهم من هموم الحياة ما يشغلهم عنه .

والحق ان الحياة الانسانية مهما ركبتها الهموم ومستها البأساء والضراء واشتد بهـا الإملاق والضنك فإنها لا تخلو من نبضات الفكر وخلجات الرأي والقريحة ، وبالتالي لا تخـلو من نظرة الى العالم ومن تكييف لظروف الحياة ومعالجتها تبعاً لهذه النظرة . فحسب الانسان ان يتفلسف بلسان الحال اذا لم يستطع ذلك بلسان المقال ! وما يضيره ان يعيش تجربة ما دون ان يعنى بمضمونها الفكري الصريح ودون ان يحاول العبارة عنها في ألفـاظ مجرّدة كثيفة ؟ فهو يتفلسف كما يتنفس قسراً عنه وعلى غير وعي منه .

فليت شعري ! كيف يتسنى للانسان ان يتغاضى عما يجيش في صدره من الاسئلة اللاعجة التي تقض مضجعه عندما يسكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بمشاغلها وهمومها ؟ ان ظروفاً خاصة قـد تصرفنا ظاهراً عن العناية بهذه الشؤون، ولكنها لا تستطيع ابداً ان تجتث جذورها من انفسنا، او تستأصل شأفتها . ومهما حاولنا ان نكبح جماح النفس وهفوّها الى عـالم المعاني فلن نستطيع الى ذلك سبيلا . وكما ان احدنا يصبح صدره حرجاً عندما لا يجد كفايته من الهواء ، كذلك يساوره الضيق والقلق عندما لا يعـاني التجربة الفلسفية حتى في فجاجتها وغموضها اذا لم يستطع معاناتها في رقتها ونصوعها . ولشد ما يرتمض من الهم والغم ان لم يترك عـالم الحس بشوائبه وقحيحه وينطلق الى عالم الفكر، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصاف ونبيل ، تسود فيه قوانين العقل وتسيطر عليه ضرورات المنطق ، ولا تلقى فيه سوى الحق والخير والجمال والنور .

فالتفلسف في هذه الحالة إنما هو من قبيل التنفيس عن الحياة كالشعر والموسيقى، ومحاولة لجعلها شيئاً مطاقاً محتملاً له قيمة ومعنى وله غاية وهدف. انه رغبة في التمتع بالوجود كما يجب ان يكون. وهو ضروري لنمو العقل والشعور بالذات ضرورة التنفس لنمو البدن واستمرار البقاء. وحسب الانسان فيه ان يتخطى معطيات التجربة والواقع المحسوس لا ليسخرها لأغراضه وغاياته، بل ليفهم الكون ويسبر غوره، وليبني نظاماً من الافكار والمعاني يغني به مضمونه ويخصب حياته ويساعده على الوغول في اعماق الوجود.



الفصل السابع

وظيفة الفلسفة والفائدة منها

ينعى الكثيرون على الفلسفة جمودها وبعدها عن الحياة والواقع وينظرون اليها شزراً .

انهم يتساءلون عن جدوى دراسة الفلسفة اليونانية او الفلسفة الاسلامية في هذا العصر الذي تقدمت فيه فنون المعرفة العلمية فأخذ يشعر بالغصة بإزاء اهداف الفلسفة ويشكك في وظيفتها والغاية منها .

ما هي فائدتنا من معرفة الماضين من الفلاسفة حتى نُعنى بهم هذه العناية اللاهثة؟وما هي تلك العلاقة التي تربطنا بهم؟ وبيننا وبينهم فواصل من الزمن، وفواصل من التفكير ، وفواصل من الاتجاهات وطريقة الحياة ، تباعدهم عنا اجيال وأجيال ؟

انهم لم يقدموا لنا صورة صحيحة عن الكون والطبيعة والحياة ولم يكن كثير من آرائهم في جوانب المعرفة ناضجاً . فضلاً عن انها لا تعكس لنا في حياتنا نتيجة واقعية ملموسة . لا سيما ونحن نشهد كل يوم انقلاباً جديداً في ذهنياتنا ومفاهيمنا وتحولاً هائلاً في اتجاهاتنا الفكرية وفي إدراكنا للحقيقة الكونية في خِضمّ هذا التطور السريع في العلم والصناعة .

اجل لقد فقدت الفلسفة ثقة الكثيرين اليوم . انهم يريدون ان ينصرفوا الى العلوم، فهي اجدى لهم وأقوم. وحسناً فعلوا، فنحن لا نريد لهم غير ذلك.

لكن ما معنى العلم بلا فلسفة ؟ وفي حوزة من نشأت العلوم ؟ او لم تكن جنيناً في احشاء الفلسفة، ثم ترعرعت ونمت في رعايتها حتى اذا استقلت عنها اخذت تتوقف في وصفها للأشياء عند عللها القريبة تاركةً للفلسفة الأم مهمة مواصلة السير بحثاً عن العلل البعيدة والمبادىء القصوى ؟ او لا يفتقر العلم الى اساس فلسفي يقوم عليه؟ ألم يكن تقدم الفلسفة من أهم بواعث التقدم العلمي؟ اوليس افضل العلماء من استطاع التفلسف في علمه ؟

ان تأخرنا العلمي من تأخرنا العقلي والفلسفي ، ولا بدّ من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لإنجاب المفكرين والعلماء . ان علوم اليونان لم تدخل ارض الخلافة لو لم تدخلها فلسفة اليونان وعقلية اليونان . كما ان علوم العرب لم تدخل اوروبا اللاتينية لو لم تدخلها فلسفة العرب وعقلية العرب . وكذلك لا امل لعلوم اوروبا ان تغزو بلادنا اليوم ما لم نتقبل الفلسفة الاوروبية وطريقة التفكير الاوروبي ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة إنما هي اساس العلم ، ولأنه ما من ثورة اجتماعية او دينية او سياسية .. قامت إلا وكان وراءها فلسفة ما . فما التاريخ إلا تاريخ فلسفات وايديولوجيات وأفكار، وما الفلسفة إلا فتح للمجهول وسيطرة على القدر .

ان الفيلسوف لا يقدم لنا – مهما بلغ من سداد الرأي ونفوذ البصيرة وشمول النظر – حلولاً نهائية للقضايا الكبرى التي تشغل بال الانسان : اصله ومصيره وقدره والغاية من وجوده .. فكل ما يقدمه إنما هي حلول مؤقتة نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان والبيئة والعصر والمرحلة التاريخية والاجتماعية والثقافية والحضارية .. وهذا هو سر مجد الفلسفة ولبابها وفيه تنحصر مهمتها في الحياة الانسانية .

ان الفلسفة ليست لعباً مدرسياً بالتصورات الميتة البعيدة عن اهتمام المجتمع

والانسان . فالفلاسفة لم يحيوا يومـاً بمعزل عن الحوادث والتيارات التي تسود في مجتمعاتهم . بل لقد كانوا دائماً على صلة بهـذه الحوادث والتيارات ان لم يكونوا في ذروتها ويأخذوا بقسط بارز فيهـا ، فانعكس ذلك في فلسفاتهم وترك اثاراً مختلفة في مذاهبهم التي تعبر عـن تجارب حياتهم وآمال مجتمعاتهم وأحلام مواطنيهم. فمن الخطأ إذن ان يُنتزع الواحد منهم من بيئته وينسى من حوله او ان تُبحث آراؤه منفصلة عن الظروف والأحوال المحيطة به . اجل من الخطأ دراسة المذهب الفلسفي على حدة كأنه جلمود من الصخر . فهو إنما يُدرس من حيث موضعه في نظام الافكار وسياق الحوادث ومن حيث تعبيره عـن الحاجات والمثل والأماني التي تراود العقول وتدغدغ المشاعر ، في مرحلة دون اخرى وفي عصر بعينه ، وبالتالي من حيث دلالته على اتجاه فكري معين يضعنا في تيار الحضارة الانسانية العام . فهو حلقة من الحلقات ولمحة في تاريخ الفكر في صميم الجهد الذي يقوم به من اجل تفسير العالم وحل رموزه والتماس اسبابه وعلله ، ومدخل متعرّج غـير مباشر الى العصر الذي نشأ فيه والبيئة التي انجبته والحاجات العقلية والاجتماعية التي تمخضت عنه . وهكذا فالمذاهب الفكرية إنمـا هي ظواهر حضارية نسبية معبرة لا يصح إغفالها او التغاضي عن معناها في كل دراسة علميـة رصينة تتصدى لفهم حضارة من الحضارات والنفاذ الى طرق تفكير ابنائها ونمط حياتهم وأسلوب معيشتهم .

•

ومن هنا كانت دراسة الفلسفة ذات فائدة جليلة في إقامة الحيـاة العقلية كلها عند القدماء وتجميع مـا يمكن تجميعه من عناصرها الأولية في محاولة لإعادة بنائها من جديد واستخلاص ما يراد استخلاصه منها على ضوء المعطيات والحقائق التي ذكرنا . ففي كل عصر وصل الى درجة معينة من التنظيم والوعي والتماسك ، وفي لحظات فـذة فيه من تألق العقل ويقظة الوجدان وإشراق الروح ، يظهر رجـال يمرّون في هذه الارض مرور الغمامات الخيّرة فـوق

الصحارى البيد ، ثم يمضون وقد اعطوا ما أعجز عصراً بأكمله وربما مدنية بأمرها. من هؤلاء العمالقة رجال يمضون بالتفكير الفلسفي قدماً لأنهم يهتمون بالتحليل الواعي لمعضلات الكون والحياة في مرحلة تاريخية بعينها وبصياغة نظرة زمنية – هي في ظنهم أزلية – شاملة في الإنسان والوضع الإنساني والمصير الإنساني في المخطط الكبير للأشياء .

فالفلسفة اذن انما وظيفتها التعبير عن الدوافع والاهتمامات والحاجات والعقائد والأفكار والمثُل والقيَم السائدة في احد العصور التاريخية وإعادة تنظيمها من جديد وتنظيم التجربة الإنسانية كلها كلما كان ذلك ممكناً . وهي في ذلك كله تتأثر –بطبيعة الحال وكما قلنا مراراً وتكراراً – بالمستوى العقلي السائد الذي يحدد مضمونها النظري الرئيسي، وبالعوامل الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية التي تحيط بها وبالموقف الذي تستمد منه عناصر الخبرة نظرتها الاساسية الى العالم ، وبالموروث الذي انحدر اليها من اجيال خلت وأصول غبرت . وهكذا فاذا كان الفيلسوف يوجز عصره ، فان فلسفته لا تنحصر في إطار هذا العصر وحده ، بل يمتدّ قليلاً الى الأمام والى الوراء في حركة متموجة مستمرة لتستلهم الماضي وتبني المستقبل في صراع الحاضر وتلاطم امواجه .

●

هذا ومن نافلة القول ان نذكر ان لكل عصر طابعه المميز ومزاجه الفكري العام . وكذلك لكل حضارة طابعها ومزاجها، اي طرق تفكيرها المميزة وجوّ الرأي فيها . فبعض الحضارات – كالحضارة اليونانية مثلاً – يسود فيها التفكير النظري . وبعض الحضارات الاخرى – كالحضارة المصرية القديمة مثلاً – يسيطر عليها التطبيق العملي . وبعض العصور تتميز بالروح الديني ، كما هي الحال في العصور الوسطى التي نحب ان نسميها بعصور العبقرية الدينية . وبعضها الآخر يتميز بالذهنية العلمية والتفكير الوضعي ، كما نرى في

العصر الحديث . والحضارة الواحدة قد يتبدل مزاجها من وقت الى آخر كما تبدلت الحضارة اليونانية. كذلك نجد ان العصر الواحد قد تنتشر فيه أمزجة حضارية مختلفة المشارب متعددة النزعات متباينة الاهداف والغايات كالعصر الحاضر . والعصر الواحد لا يعبر دائماً عن فترة زمنية واحدة . ففي إبان القرن العشرين نجد العصر الحجري والعصر الوسيط وعصر التنوير ... والمزاج الواحد لا يكون على درجة واحدة في الحضارة الواحدة والعصر الواحد بل قد يكون على درجات متفاوتة تختلف بحسب الافراد والجماعات .

وأمزجة العصور كأمزجة الافراد : فهي تتعارف وتتناكر وتأتلف وتختلف . وهذا هو السبب فيما ننكر على القدماء من فلسفات ومذاهب لا تروق لنا اليوم . فليت شعري! كيف تروق لنا وهي من مزاج غير مزاجنا ؟ وتعبر عن عصر يختلف عن عصرنا ؟ وتنبع من اهتمامات ومشاغل لا تمت الى اهتماماتنا ومشاغلنا؟وتتصل بمجموعة مركزية من المشكلات ليست مشكلاتنا؟

لكنها اذا كانت لا تثيرنا لبعد الشقة بيننا وبينها فانها لا تفقد قيمتها التاريخية . فالمسافات الشاسعة التي تفصلنا عنها لا تبرر ابداً عدم اهتمامنا بها لا سيما وأنها هي وسيلتنا الوحيدة للاتصال بالقدماء واستئناف الحوار معهم والوقوف على مدى تأثيرهم في العصور التي أعقبتهم . فالفلسفة اليونانية من اهم عناصر الحياة العقلية للعرب في القرون الوسطى . فلا بدّ من دراسة هذه الفلسفة لكل من يتصدى لتطور التفكير عند العرب والمسلمين . وكذلك الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي كان لها أثر عميق بالغ في افكار الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى وتصورهم للعالم وتوجيه دراساتهم ، كما كانا حلقة الوصل بين الفكر اليوناني والحضارة الاوروبية الحديثة . وإذن فلا بدّ من دراسة كل من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي لكل من يتصدى لتطور الفكر الاوربي في مراحل التاريخ . وهكذا فدراسة الفلسفة أياً كانت جزء لا يتجزأ من دراسة تاريخ الحضارة العام .

ومـا دامت كل فلسفة تابعة لمزاج العصر ، فلا نتوقّع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور وتسجيل أحداثـه وتطوراته ان نتلقى دروساً تفيدنا في التفكير في القرن العشرين او حلولاً للمشاكل التي تلحّ علينا اليوم . « فلا ينبغي ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه » كما يقول رينان Renan ، فتاريخ الفلسفة هو في حقيقة أمره سجل للتطورات التي مرّ بها الفكر الإنساني في مختلف مراحله ، اكثر منه حشداً مبرقشاً من المعلومات المفيدة . وهنـا تكمن اهميته .

اجل، لا يجوز ان نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه. حكمة بالغة يجب ان نضعها نصب أعيننا. فلا نطمع ان نجد في فجر المعرفة الإنسانية افكاراً تشبه افكارنا او حكمة تضارع حكمتنا او لهـا معنى بالنسبة الى نظرياتنا العلمية ومفاهيمنا الحديثة . فالأفكار والآراء والنظريات التي نجدها عنـد اليونان او عنـد خلفائهم من العرب من الطبيعي ان تبدو لنـا اليوم بعيدة عن الاهتمام المركزي للفلسفة ، غير انها كانت في الماضي ذات علاقة وثيقـة بالتفكير الفلسفي عند اليونان وجوّ الرأي الذي يسود بينهم . واذا لم يعُد لهـا اليوم اي معنى او وظيفة، فقد كان لها في يوم من الأيام اهمية مركزية وكانت المحور الذي يستقطب حوله ثـلة من الفلاسفة والمفكرين وقادة الرأي وجدوا ان حياتهم بواسطتها ذات معنى وعالمهم معقول . وكذلك الفلسفة الإسلامية ونمط التفكير الإسلامي وطريقة المسلمين في حل مشاكلهم ومعضلات حياتهم —كانت تعبيراً صادقاً عن الحيـاة العقلية للمسلمين في القرون الوسطى ورُؤاهم الشاملة للوجود والحياة والمصير الإنساني. فلقد استطاع فلاسفتهم وعلماؤهم ومفكروهم ان يؤثروا في حياة أمتهم وشعوبهم وأن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وأجواء فكرية لا معنى لها إلا بالنسبة اليهم ولا مندوحة لدارس القرون الوسطى من تعمقها والإحاطة بها .

على هذا الأساس ينبغي بالطبع دراسة آثار الأقدمين وتقديرها ، بل هنا تكمن اهميتها . انهـا تبين لنـا المستوى الذي بلغته المعرفة الإنسانية في عهد

تفصله عنا مئات السنين . وطبيعي اننا اذا نظرنا اليها اليوم بمايير عصرنا وثقافتنا وجدنا انها في كثير من جوانبها بضاعة مزجاة وأنها لا تخلو من السذاجة والسقوط وأن المتحف اولى بها من عيون الكتب . ولكن حسبها انها كانت في يوم من الأيام تجعل للحياة معنى وغاية وأنها كانت تلك الحلقة الضرورية في تطور المعرفة الإنسانية حتى بلغت مبلغها اليوم .

فلا نطلب من القوم اذن ان يجيبوا عن الأسئلة التي تطرح علينا اليوم ولا ان يقدموا لنا حلولاً للمعضلات والمشاكل التي تواجهنا . فقد كان لهم من المشاكل والمعضلات ما يغنيهم كما طرح عليهم من الأسئلة ما يكفيهم . فلندعهم وشأنهم !

ان الاعتراضات التي يوجهها الفكر المعاصر لليونان ثم للعرب من بعدهم لا تقلل ابداً من فضل اليونان والعرب على الانسانية جمعاء ولا من الاحترام الذي نكنه لهم . فليس المهم في تاريخ الفلسفة ان نقبل آراء افلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد ... فهذا أهون الاشياء . وإنما المهم ان نقرأ آثارهم ونفهمها وننقدها . وما اكثر ما نرفض من آرائهم . ولكن ما أعظم ما يبقى من هذه الآراء بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده منها . فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض . وهذا الذي يمكث في الارض بعد عملية التنخّل والغربلة هو على قلته عميق الدلالة كبير المغزى. فليس على النوابغ بأس ألا نقبل منهم كل ما خلّفوا لنا ، وإنما علينا نحن كل البأس ألا نقرأهم وألا نستنطق آثارهم ، وأن نزري بهم ونستخف بجهودهم ، لا لشيء إلا لأنهم يخالفوننا في طرق البحث وأساليب التفكير والنظر ، وبالتالي ان نتعامى عن العبء الذي حملوه والدور الذي قاموا به في توعية جيلهم ومجتمعهم وفي تبديد الظلام من حولهم ، ثم في تطور المعرفة الانسانية وإغناء مضمونها وزيادة ما فيها من خصب وثراء . فإذا رأيناهم لم يصلوا الى الأغوار البعيدة التي يتفجر منها الماء فقد كفونا الحفر والتنقيب ووطّأوا لنا الارض .

ما أبعد الفرق بين من يقتحم ساحة القتال لا سلاح له إلا السهام والقسي وبين من يغشاها مدرّعاً بأسلحة العلم الحديث وممدّاته ! ما أعظم الفرق بين الضوء الخافت ينبعث من زيت القنديل وبين النور يشعّ من غـــاز النيون ! ولكننا مع ذلك لا يسعنا إلا ان نعجب بشجاعة اصحاب القسي والنبال ورباطة جأشهم امام قوى الطبيعة الغشوم وأن نثني على الأضواء الخافتة تومض من قناديل الزيت، لأنها على خفوتها كانت تشقّ الظلام وتصدع الليل الداجي.

فإذا رأينا القدماء قد غفلوا عن حقيقة تنبّهنا نحن اليها او اغلق عليهم موضوع ُفتحت لنا أبوابه ، او أدركهم وهن في الرأي والنظر، فحقيق بنا ان نقدّر ظروف القوم ونرجع القهقرى عبر العصور لنعيش معهم ونرى كيف كانت وسائلهم الى الفهم والإدراك ، وأنا زعيم بعد ذلك بأننا سنكون اكثر رفقاً بهم وأقلّ تثريباً عليهم وأدنى الى الإقرار بفضلهم والعرفان بجميلهم !

واذا كانوا لم يخلوا من العيوب، فان لهم كثيراً من الحسنات . فكل مفكر عملاق ، وكل عالم فذ ، وكل فيلسوف عظيم يشاطر معاصريه اكثر مفاهيمهم ومعظم افكارهم وآرائهم ، وبهذا الطريق فلا يخلو من أخطائهم ومغالطهم ، وان انفرد دونهم ببعض الآراء الجريئة والنظريات المبتكرة وأضاف الى مكتسباتهم الفكرية ورصيدهم العقلي حقائق جديدة لا يسمون اليها . ولذلك فالحكم عليه لا يكون بتعقب سقطاته ، وانما يكون بالوقوف على مدى ما وضع من لبنات جديدة ارتفع بها صرح المعرفة وازداد بها علواً وشموخاً . فليس بين العظماء من لا يخطىء او من يعد عظيماً لانه لم يخطىء ، ليس بينهم من ينجو من ضغط الآراء والمعتقدات السائدة في عصره ، ليس بينهم من لا يشترك مع معاصريه في معظم ما يقولون ويفعلون ، من لا يستبقي منهم بقايا لا يوفـّق دائماً للنزوع عنها . والبطل البطل هو ذلـــك الذي لا يحني الهامة امامهم ولا يسير مع القطعان البشرية الى حيث يريدون له ان يسير، بل يخرج على بعض ما يقولون ويفعلون ، لا حباً في الخروج بل تقويماً للاعوجاج ، إنْ

يريدُ إلا الاصلاح . ولا تثريب عليه بعد ذلك انه تعثر في طريقه وانــه لم يقدر له ان يجتث جميع الرواسب الضارة والمخلفات المؤذية التي تسربت من مجتمعه . فحسبه انــه حمل المشعل وأضاء المحجة وأشرع الباب ، وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على شيء ولا همّ له الا تثقيف العقول وتنوير الأذهان.

بعد هذا الاستطراد الطويل في وظيفة الفلسفة وأهميتها والفائدة المرجوة منها نود ان نستدرك بالملاحظة التالية :

لقد ترددت كلمة (فائدة) هنا كثيراً مقرونة بالفلسفة مضافة اليها ، مما يؤذن بشرعية هذه الاضافة وصحتها. فهل تُطلب الفلسفة حقاً لفائدة مرجوة منها ؟ في رأينا ان الانسان لا يليق به ان ينشد الفائدة ويتوخى النفع في كل خطوة يخطوها ، لان ذلك مما يتنافى والكرامة الانسانية . فاذا كان الانسان يختلف عن الحيوان في شيء فانما يختلف عنه في قدرته على تخطي واقعه المادي ومعطياته المحسوسة . وبالتالي مطالبه العاجلة ومنافعه الآنيّة ليخلو الى ذاته ويعيش قليلاً في عــالم المعاني . فلئن كانت الفلسفة لا تطعم خبزاً كما يقول الكثيرون تندراً ، فان الانسان لا يعيش على الخبز وحده . فهو كما يتغذى بالخبز فانه يتغذى كذلك بالمعاني . وكما يضرب في الأرض طلباً للرزق الحلال، كذلك تغريه الرحلة الى داخل ذاته ، الى حقيقته المجردة ليحصل على اجابات عن الأسئلة التي تؤرق حياته . وكما اننا جميعاً نعنى بدراسة الأشياء ، فاننــا نهتم ايضاً بالبحث عن حقيقتنا ومبررات وجودنا ، واذا كان انعتاق الفكر من عــالم الاعيان الى عالم الاذهان امراً عسيراً صعب المنال ، فانه مع ذلك ضروري كالتنفس وطلب القوت سواء بسواء. فاذا كان الانسان يقتات بالخبز فانه يقتات ايضاً بالافكار ، واذا كانت الفلسفة لا تصنع خبزاً فان في وسعها ان تصنع افكاراً، والافكار – لا الخبز – هي التي تصنع الشعوب ، وان كان الخبز لا غنى عنــه في صناعة الشعوب ، لكنه على كل حال ليس هو الذي يصنعها ، وانما هو يصنع الحد الادنى منها . انه يحفظ عليها رمقها ، ولكنه

لا يفتح لها باب التاريخ . فالتاريخ لا يدخله الا اصحاب الأفكار . وحتى الخبز نفسه فان الفكر هو الذي سخره لاغراض الحياة وصنع منه غذاء . فلولا الزراعة التي هي اكتشاف انساني بحت ، للفكر فيه اكبر نصيب، ولولا ما يتبعها من حصاد وتذرية وطحن وعجن.. لما كان خبز ، ولاعتمد الانسان – كالحيوان – على ما تجود به الطبيعة . فالفكر اذن اهم من الخبز ، لأنه عندما لم يجد كفايته فيما تجود به الطبيعة قام بملاحظات وتجارب مكنته من معرفة خصائصها والسيطرة عليها .

●

نعود الى الفلسفة والفائدة منها . ما فائدة الفلسفة ؟

سؤال مخجل حقاً ! فنحن لا نسأل هذا السؤال عن الموسيقى والشعر والرسم والنحت والأخلاق .. الخ . وإذا كان الشعر يكشف لنا عن الجمال الذي لا تدركه أعيننا الفريرة ، وإذا كانت الموسيقى تخلق لنا جواً من الصفاء والمتعة يعبق بالرؤى والأحلام وينقلنا الى حيث آلهة الاولمب ، فإن الفلسفة تسمو بنا فوق ذواتنا وتهبنا الشعور بالوجود العميق وتوغل بنا في حقائق الأشياء .

ان الحيوان ينزوي في بقعة فجة من الارض تجود عليه الطبيعة بها ؛ وأما الانسان ففضلاً عن انه لا ينتظر عطف الطبيعة ، يبني بيده بيتاً يزينه باللوحات الزيتية والأزهار . وهذه الأشياء « عديمة الفائدة » حقاً ، ومع ذلك ففي « عدم فائدتها » يتمثل جمال الفن المجرّد . ان العمال والفلاحين اكثر « فائدة » لنا من الشعراء والمصورين والنحاتين، ومع ذلك لا يقل تعلقنا بهؤلاء عن اولئك، ان لم يكن يزيد عليه درجات ودرجات.. بل ان الشعراء والرسامين والنحاتين لا يساوون شيئاً في موازين الفائدة ومقاييس المنفعة، بل انهم فيهذه الموازين جماعة من الطفيليين المتسكعين الذين هم عيال على الكادحين والأعضاء العاملين ! ان الشعراء لا يقولون غير الاخيلة والأكاذيب والمجون ،

وفي كل واد يهيمون ، ومع ذلك فإن الذين يصدقون في القول والعمل تافهون بالقياس الى هزيود وهوميروس وهوراس وعمر بن ابي ربيعة وأبي نواس والمعري وشكسبير.. ولا يفعل الرسامون والنحاتون إلا اهراق الزيت والقماش وتبديد الرخام والمرمر ، ومع ذلك فإن الانسانية لا تقدّر من يشق الطرق ويبني ناطحات السحاب مثلما تقدر فيدياس ورافائيل وميكل الخ .. انها لا تمجّد العمال والفلاحين مثلما تمجّد اصحاب الروائع والآثار الفنية الخالدة .

ثم أي فائدة تجنيها الأم من حدبها على فلذة كبدها المريض وقيامها الليل سهراً على راحته ؟ ما الفائدة من إغاثة الملهوف وإنقاذ الغريق واحتمال الجوع والعطش والعذاب والتضحية بالنفس في سبيل مبدأ او هدف بعيد لا يجلب لصاحبه أي منفعة عاجلة،لكنه يحدوه أمل خفي انه اذا تحقق جلب للأجيال المقبلة وللانسانية جمعاء الخير والبركة والغبطة والسعادة ؟

فليت شعري! علام يدل كل اولئك ان لم يكن يدل على ان عنصر الفائدة ليس كل شيء في حياة الانسان ، بل لعله اتفه الأشياء وأقلها شأناً . فكما انه يطلب المادة ويجري وراءها فإنه يهفو الى القيم والمثل والمعاني ، لا لجر منفعة او دفع مضرة ، بل تذوقاً لها واستمتاعاً بها . انه لا يسعى الى ملء بطنه وجيبه فقط ، بل يهمه ايضاً الشعور بوجوده . انه إنما يصبو الى اشياء ليس في خزانة المادة الجامدة ما يشفي غليلها ولا يروي ظمأها حياة القصور .. فله بدن عارٍ يطلب الماء والغذاء والكساء ، وله نفس غرثى تطلب الحق والخير والجمال .

فحسب اللوحة الزيتية والأثر الفني او – على الأقل – باقة الزهر ان تدخل في البيت معنى جديداً وتشيع فيه جواً من السكينة والأنس بالذات وبالآخرين ، حتى يقبل الانسان عليها ويهرع الى اقتنائها . وحسب الموسيقى ان تهز المشاعر وتصقل الأذواق حتى يتجشم الانسان في طلبها كل صعب . والفلسفة شيء من هذا القبيل . فهي عند افلاطون « اسمى ضروب

الموسيقى » [1]، بل هي عند سقراط « اعظم الفنون جميعاً » [2] فلئن كانت اصالة في الفكر ، فهي ايضاً رقة في الحس وغزارة في الخيال وسمو في الذوق والشعور . انها وليدة الإحساس العميق بالجمال الأسمى الذي يلف الكائنات جميعاً بوشاح واحد . فالفيلسوف - كالفنان - يحس ويستلهم بعقله وشعوره وخياله ومزاجه وذوقه جميعاً. وحسب الكون ان يكون مدار العقل والفكر والشعور والوجدان حتى يكون الفيلسوف والفنان اخوين شقيقين يستشعران في الكون قوة جمالية واحدة تتخذ تعابير مختلفة ! وإلا فماذا عسى ان تكون الفلسفة إن لم تكن في عداد المآثر الفنية العظيمة التي أبدعتها الروح الانسانية في مختلف مراحل حياتها لتفيض على ما يقع لها في دنيا التجربة صورة لهـا معنى وغاية ؟ ماذا عسى ان يكون معنى الحياة والوجود والمصير الانساني كله لولا خيال بعض الفلاسفة وإلهاماتهم وَجرْس معانيهم ، ولا سيما في هذا العصر الذي يتميز بضعف الشعور بالمصير الانساني ومعنى الوجود الانساني ؟ فليس كالفلسفة ما يساعد على المقاومة ويفتح امام كل واحد موارد الحياة والتجديد الروحي ، في عصر تزداد فيه لغة العلوم تجريداً يوماً بعد يوم وتمعن فيه مأساة الحياة تمزقاً بعد تمزق وشعوراً بالغربة والضياع. فهي بتوكيدها لمعنى الحيـاة وقيمة الوجود الانساني وبتحريرها لثروات باطنيـة جديدة تقضي على مفعول الآلة والتجريد في نفوسنا وتزيل الخواء واليأس في حياتنا وتعيـد اليها المتعة والطمأنينة .

فبدون الفلسفة، وبالتالي بدون الشعور بالذات ومعنى الوجود يصبح الانسان شيئاً من الأشياء ، ويصبح وجوده سخيفاً تافهاً لا يساوي جناح بعوضة . ففي الفلسفة إذن غنىً وأي غنىً ، بل فيها كل ما في العالم من غنىً وثراء .

---

١ - افلاطون فيدون ص ٦١ .

٢ - افلاطون ، آخر ايام سقراط - الترجمة العربية ص ١١٩ .

الفصل الثامن

بين الفلسفة والعلم

ان التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة حديثة العهد ، وذلك لأن العلم لم ينفصل عن الفلسفة إلا في القرن الثامن عشر. فقد اختلطت في أذهان القدماء المعرفة التي تستند الى الملاحظة بالمعرفة التي تعتمد على النظر العقلي المجرد . فلما وُضعت مناهج البحث العلمي في القرن السابع عشر أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية اخرى ، عن طريق المنهج الذي تصطنعه كل منها . فإنما المنهج هو الذي يحدد موضوع الدراسة : فالقول بأن العلم يتميز بمنهجه التجريبي إنما يعني ان موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، إذ غير المحسوس لا تتيسر دراسته بمناهج الملاحظة الحسية .

لذلك نقول في التفرقة بين العلم والفلسفة ان العلم له عدة خصائص اهمها :

١ – انه يعتمد على التجربة والملاحظة .

٢ – انه يصنف الظواهر الطبيعية الجزئية في طوائف متمايزة فيختص كل علم بدراسة طائفة واحدة فقط منها . فهناك طائفة الظواهر التي يدرسها علم الحيوان ، وطائفة الظواهر التي يدرسها علم النبات الخ .

٣ – انه وصفي تقريري ، لا تفسيري ، بمعنى انه يكتفي بالكشف عن العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية ، دون ان يتعداها الى ما وراءها من البحث في طبيعتها وإدراك كنهها والحكمة من وجودها الخ .

٤ – انه يفرض وجود الأشياء والمدركات العقلية او القضايا الأولية التي تستخدم للدلالة عليها ، دون ان يعبأ بما اذا كانت هذه الاشياء موجودة حقاً او ما اذا كانت المعاني التي تدل عليها صادقة صحيحة. فالفيزيائي مثلاً يفرض وجود المادة ويسلم بمجموعة من المفاهيم (مبدأ الهوية او قانون عدم التناقض مثلاً) لا يمكن تقدم علم الفيزياء بدونها . وكذلك علم الهندسة يفرض وجود المكان ويسلم بطائفة من المعاني يسميها مصادرات Postulats لا قيام لعلم الهندسة بدونها . وكذلك كل علم له فروضه ومسلماته وله قضاياه الأولية التي لها حرمتها ولها قداستها .

٥ – ان تاريخ العلم ليس جزءاً منه . فكثير من علماء الطبيعة لا يعرفون شيئاً عن تاريخ علم الطبيعة ، لا يعرفون رأي افلاطون وأرسطو في مسائل هذا العلم مثلاً . فكم من العلماء يجهلون ماضي علومهم .

وأما الفلسفة فلها خصائص اخرى تكاد [1] تكون مضادة للخصائص السابقة :

١ – فالفلسفة تعتمد على التفكير المجرّد والنظر العقلي البحت .

٢ – ثم هي تدرس العالم في كلياته لا في جزئياته . فكل علم من العلوم يختص بفرع واحد فقط من فروع المعرفة ويدرس جانباً من جوانب الوجود لا يتعداه . اما الوجود ، ككل الوجود في شموله واتساعه ، الوجود المطلق ،

---

١ – قلنا « تكاد » ولم نجزم بالتضاد التام بين خصائص كل من الفلسفة والعلم ، لأن الفلسفة اخذت في هذه الايام تتجه اتجاهاً قوياً نحو العلم، كما ان العلم بدأ يفلسف كثيراً من قضاياه ويخوض في اشياء كانت حتى عهد قريب وقفاً على الفلسفة .

بصرف النظر عن ان يكون هذا الشيء او ذاك، بصرف النظر عن ان يكون انساناً او حيواناً او نباتاً او جماداً ، فليس بين العلوم جميعاً علم يتصدى لدراسته . فالعلم الوحيد القادر على استيعاب ذلك كله ، او قل علم العلوم جميعاً او العلم الكلي إنما هو الفلسفة .

٣ – واذا كان العلم وصفياً تقريرياً فإن الفلسفة تتجاوز التقرير الى التفسير . وإذا كان العلم ينحصر في بحث الظواهر فإن الفلسفة تهتم بما وراء الظواهر . فهي استكناه لحقائق الأشياء وتعمق لوجودها وطبيعتها وتفسير لكينونتها وعلة وجودها والغاية منها .

٤ – اذا كان العلم يسلم بوجود الأشياء والقضايا الأولية التي تدل عليها ولا يجيز لنفسه ان يمسها او ان يهتك اسرارها ، فإن الفلسفة هي كاشفة الاستار وهاتكة الحرمات . انها لا تسلم بشيء اذا لم يؤد اليه العقل والبرهان ، أما التجربة الحسية فلا تقيم لها كبير وزن ، إذ يمكن ان تكون خداعاً حسياً . فالعقل اصدق من التجربة ، والبرهان أدعى للثقة من الواقع المحسوس ، ان العلم يكتفي بالملاحظة والتجربة ، فهما اداتاه الفعالتان لبناء صرحه الشامخ . لذلك لا يخطر له على بال ان يتساءل عن قيمة التجربة والملاحظة او ان يتشكك في امرهما ، وأما الفلسفة فإنها لا تكتفي بالتساؤل عنهما والتشكيك فيهما ، وإنما هي تتساءل ايضاً عن قيمة المعرفة العلمية نفسها والمبادىء التي تقوم عليها . بل ان العلم نفسه ما هو إلا حقيقة واحدة من حقائق كثيرة تعالجها الفلسفة ! ماذا اقول؟ حتى العقل الذي هو عمدة كل نظر فلسفي،والذي هو من الفلسفة بمنزلة الملاحظة والتجربة من العلم لم يسلم من هجوم الفلسفة ! وكم من فيلسوف عملاق كفر ببضاعة العقل وعدل عنه الى غيره !

٥ – ان تجاهل الماضي ممكن في العلم متعذّر في الفلسفة . فتاريخ العلم غير تاريخ الفلسفة . ان تاريخ العلم هو شيء آخر غير العلم ، وأما تاريخ الفلسفة فهو جزء من الفلسفة . ان تاريخ العلم ليس جزءاً من العلم وإنما هو الجزء الفاني

من العلم ، انه الخطوات التي تعثرت والمحاولات التي انتكست او المغالط التي اقترفت قبل الوصول الى الحقيقة العلمية. اجل ان تاريخ العلم قد بلي وَخلِق ، وأما تاريخ الفلسفة فلا يبلى . انه في تجدد دائم وشباب مستمر . فالمشاكل الرئيسية التي اثارها الاغريق قبل الميلاد لا تزال تثار اليوم بعد عشرين قرناً من الميلاد ، وستظل تثار في الغد القريب او البعيد ، لم تتغير موضوعاتها وامهات المسائل فيها ، وان تغيرت طرق معالجتها والحلول التي توضع لها .

فالفلسفة بحر لجي لا غاية له ولا انتهاء . انها كالأزل ، كالأبد ، كالخلود ، كالوجود ، كالفكر ، كاللانهاية، لا اول ولا آخر. بل هي غمر بلا قعر، وخضم بلا سطح ، وبحر بلا شط ، وأفق بلا حدود .

وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين الفلسفة والعلم فهناك صلات ووشائج وثيقة تربط بينهما . فالفلسفة بغير علم عاجزة . فليت شعري ، كيف تنمو الفلسفة بدون روافد المعرفة المكتسبة بالملاحظة الامينة والبحث الصادق والتنزه عن الهوى والغرض ؟ أفلا تجمد في مومياء المدرسية الكئيبة بابتعادها عن تيار الفكر العالمي وعدم وصول دم جديد اليها ؟

لكن العلم بغير فلسفة توجهه قليل الرؤية اعمى. فهو لا يستغني عن الفلسفة تمده بالأسس والمناهج والعلاقات والقدرة على الربط والتعليل والشمول . فبدونها يظل العلم اشتاتاً متفرقة وأوصالاً مقطعة ، لا رباط بينها ولا جامع يجمعها .

وهكذا فالعلم يغذي الفلسفة بنتائج اختباراته ، والفلسفة تمد العلم بالنظرة الكلية الشاملة والمعنى المرشد والتعليل الأصيل . ولا شك ان تساند العلم والفلسفة قد أدى الى تقدم العلم ونضج المذاهب الفلسفية واطراد النمو في الفكر والحضارة [١] .

---

١ – هناك فروق اخرى كبيرة بين العلم والفلسفة لا يمكن ان نأتي عليها جميعاً في هذه العجالة ومن اراد التوسع فيها فليرجع الى كتابنا « المسألة الفلسفية » : الصفحات ٩٤ – ١٣٣ في منشورات عويدات .



القسم الثاني

الفلسفة اليونانية

الفصل الأول

اليونان وأنماط التفكير
عند الشرقيين

في حياة الأمم والشعوب قمم عالية من الشموخ والنضج تعقبها منخفضات سحيقة من الإنحدار والهبوط . فلا تكاد الأمة تزهو وترتفع ، ولا يكاد نجمها يتألق معبّرة عن ذلك بثلة منعباقرة الفكر والأدب والفن وبنظام من الحكم الديمقراطي والحياة الدستورية والعدالة الاجتماعية – حتى تذهب ريحها ويجفّ نسغها ، وتنضب قرائح بنيها، ثم تستغرق في سبات عميق يصعب جداً – ان لم يتعذر – ايقاظها منـه . فللأمم أعمار كما للناس أعمار ، على حـدّ تعبير ابن خلدون . وما فات من العمر فلن يعود .

وفي قمـة سامقة من قمم الصعود الإنساني ارتفع الأغارقـة وباهوا الأمم والشعوب بسخـاء عطائهم وعظم تراثهم ودقـة احاسيسهم وسمو مشاعرهم . فلقد مرّوا في هذا العالم كما يمرّ الغمام فوق ارض قفر وواد غير زرع ، فكانوا كالأمل المشرق في عتمة اليأس . ثم مضوا كالحلم تاركين وراءهم الخضرة والنضرة والرواء لقوم غراث عطاش .

فإلى اليونان انما يرجع القسم الأكبر من تراثنـا العقلي ومجدنا الفكري ، ولهم تدين الانسانية بجلّ منتجاتها الفلسفية والأدبية والفنية . فقـد شمخ بهم

التاريخ وامتدوا بأيديهم على رؤوس الايام وهام الحقب وغزوا بأفكارهم خيرة العقول والأفهام . ان كل ما قيل ويقال في وصفهم ادنى ممـا يجب لهم . فهم كالشمس في رابعة النهار يرتدّ البصر عنها خاسئاً وهو حسير! وحسبهم فخراً ان اللحظات الفذة في تاريخ الأمم والشعوب التي أعقبتهم تعبق بنفحاتهم ويفوح منها شذى أريجهم .

لقد قهرهم الغزاة عسكرياً ، ولكنهم قهروا غزاتهم حضارياً ! فاذا بهؤلاء يركعون بين خرائب اثينا ويقبّلون مواطىء أقدام الفلاسفة اليونان وشعرائهم ومصوريهم ويغادرون الأرض التي قدّسها الفكر وقد هانت مطامعهم وصفرت حرابهم ولانت قسيُّهم ونبالهم . وبعد أن كانوا غزاة تافهين وبرابرة عتـاة جبارين ، اذا بشوكتهم تنخضد ، واذا بقناتهم تلين ، واذا الناس غير الناس... لقد صقلتهم اثينـا وهذّبت مشاعرهم أطلال المدينة العظمى ، وجعلت منهم رسلاً للفكر والحضارة .

•

اجل ، ان اليونان هم اساتذة العالم القديم والأوسط والحديث. كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلائعها ، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل كأول من آمن وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة ، لا لتحقيق مغنم او دفع مغرم . فطلب المعرفة لذات المعرفة ، اي للمتعة العقلية التي تنتج عنها ، بدعة جديدة ابتدعها الأغارقة وكانت مزيتهم الاولى التي فاخروا بها أممـاً سبقتهم او عاصرتهم ، والتي كانت نبراساً لأمم اعقبتهم . فالفلسفة اصلهـا يوناني ، وروحها يوناني وعبقريتها يونانية . ومـا من فكر اشرأب او فيلسوف قام او رجل أوتي الحكمة وانثالت عليه المعاني ، إلا وبـدأ باليونان وبنى فلسفته على اساس من فلسفة اليونان ، وأبرز افكاره وآراءه من خلال افكار اليونان وآراء اليونان ، فأعظِمْ باليونان اساتذةً للفكر والحضارة ، وأكرمْ بهم رسلاً للحق والخير والجمال !

لقـــد أوتي اقوام كثيرة قبل اليونان حكمةً وفكراً وحضارةً وفنــاً ، ولكن الحكمة التي اختص بهــا اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فلئن توصلت بعض الحضارات السابقة الى كثير من الحقائق التي عرفها اليونان إلا انهــا لم تستطع ان تصوغ ذلك في منهج موحّد سليم ونظرية عقلية متماسكة وفي كل منسجم شامل .

هذا وان فضل اليونان علىغيرهم من الأمم والشعوب ليس في وضع المشاكل والحلول المناسبة لها بقدر ما هو فيقدح الزناد وإطلاق الشرارة الاولى للتفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال ، والبعيد عن الهوى والاسطورة والتقاليد الدينية ، وبالتالي البعيد عن كل سلطة غير سلطة العقل . فالبدء والانطلاق يتطلبان دائماً أصالة وعبقرية ووعياً لا تتوفر إلا في التفكير المبدع والعمل الخلّاق. فاليونان هم أول من قدم المنهج وأشرع الطريق، وأول من وضع الأسس وحدّد المشكلات والاتجاهات الرئيسية التي سارت عليها الفلسفة حتى اليوم .

وليس معنى هذا ان الأمم الشرقية خلَتْ من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي. كلا. فلقد كان لدى الشرقيين عناصر هامة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية. لكن هذه العناصر لم ترتقِ الى مستوىالبحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة ، بل لقـــد ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والاهتمامات العملية . فضلاً عن انها ظلت مفككة مقطعة الأوصال . ومع انها لم تستطع ان تتخلص من هذه الشوائب لتتبلور وتستقل بنفسها، إلا انه كان فيها أصالة لا تُنكر وكانلها طابع متميز وملامح تركت آثاراً واضحة في التفكير اليوناني، و – عن طريق هذا التفكير – فيالتفكير الانساني كله .

ولبيان خصائص كل من التفكير اليوناني والتفكير عنـد الشرقيين ، نلقي نظرة عجلى على صور التفكير عند الأممالشرقية القديمة التيكانت لها حضارات عريقة او تقاليد عقلية راسخة وكان لها شأن كبير في التاريخ القديم .

١ - نمط التفكير عند المصريين

ولنبدأ بالمصريين . فقد كان الشغل الشاغل لحكماء المصريين القدماء وكان أكبر همّهم تطهير النفس الانسانية وإعدادها للانتقال من دار الفناء الى دار البقاء. وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول الى الحقيقة المجردة فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم ومقتضى حياتهم ، او قل انه يأتي في المرتبة الثانية اذا لم نقل في المرتبة الثالثة والاخيرة في سجل اهتماماتهم. ولذلك فلم يستطيعوا ان ينجبوا اي مذهب فلسفي بالمعنى الصحيح. فالتعاليم التي جاء بها حكماء مصر القديمة رغم عظمتها ووصولها الى درجة عالية من السموّ الخلقي، ورغم الجهود التي بذلوها لإقامتها على فكرة التوحيد ، إلا انها ظلت تدين بعبادة آلهة محليين ، كما كانت تفتقر الى معايير عقلية يضبطها المنطق ويكبح من جماحها الغيبي ويخفف من نزعتها السحرية الغالبة وإيمانها بالطلسمات والخوارق . وبذلك فان العنصر الخلقي يضيع في هذا الخليط المشوش ويصبح حطاماً [١] .

وبعبارة اخرى، ان النصوص العظيمة التي أفصح فيها حكماء مصر القدماء عن سموّ تصوّرهم للاخلاق وخلود النفس والعقاب في الحياة الثانية ، تبدو على حد قول البعض « كجزيرة صغيرة من العقائد الخالصة جداً تضيع في خضمّ واسع من النصوص السحرية » [١] .

واذا كان قدماء المصريين قد وصلوا في الهندسة الى كثير من الحقائق ، إلا انهم لم يجعلوا من الهندسة علماً ذا علل ومبادىء ولم يصلوا الى نظريات تشبه نظريات اقليدس ، وإنما هي افكار متفرقة لا تماسك فيها ولا رابطة بينها ولا جامع يجمعها كشأنهم دائماً في منتجاتهم الاخرى وسائر أقاويلهم ووجوه نشاطهم .

---

١ – انظر : Jacques Chevalier : Histoire de la pensée, t I, p. 38.

« أما الاكتشاف الحقيقي لعلمي الهندسة والحساب بنظرياتها وقواعدهما ، مع البرهان النظري على صدقها صدقاً يعمّ كل الحالات الجزئية ، فمن اسرار الحضارة اليونانية »[1] .

٢ ـ نمط التفكير عند الايرانيين

ولئن عجز المصريون القدماء عن الوصول الى عبادة إله واحد رغم ما قد بذلوا من جهود صادقة في هذا السبيل، فان الديانة الايرانية القديمة ظلت دائماً يشوبها التفكير بوجود اصلين قديمين مدبرين للعالم هما : اهورا مزدا (Ahura Mazda) إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسؤول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت عما اجترحت من السيئات في هذه الحياة – وأهريمان (Ahriman) إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين . فتقسيم الكائنات الى طاهرة ودنسة ، والصراع بين الخير والشر ، بين الجنة والنار ، بين الألوهية والإنسان ، هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي الذي يعرضه الكتاب المقدس لدى الايرانيين : الزند افستا (Zend Avesta) .

ان ديانة الزند أفستا هذه تمتاز بالتوازن العقلي الذي يسود فيها وبسمو التفكير ، كما أن فكرة الألوهية فيها على جانب عظيم من العلو والرفعة ، غير انه يتخللها –وهذا هو طابعها المميز كما هو آفتها ايضاً - ثنوية جذرية كما قلنا ظلت تنمو وتكبر عبر الاجيال دون ان يستطيع التفكير الفارسي ان يتخلص منها ، فضلاً عما فيها ايضاً من عناصر قديمة تتصل بعبادة النار والشجر والنجوم والشياطين[2] .

والأخلاق بدورها تنبثق من هذه الثنوية ايضاً . فواجب الإنسان هو ان يفعل الفضيلة ويقول الصدق والحق ولا يجترح السيئات – وهي الخروج على

---

١ – الدكتور محمد ثابت الفندي : فلسفة الرياضة ، ص ٣١ .

٢ – المصدر السابق ص ٣٨ .

القوانين والسنن التي وضعها إله الخير - ليجنب نفسه ومجتمعه سخط إله الشر . وبذلك فهو يعمل على انتصار الخير على الشر .

هذا هو أس الاخلاق عند حكماء ايران القدماء وهذا هو نمط تفكيرهم ، وهو تفكير لا مكان فيه متميز عن الدين . ولذلك لم يتمكنوا من وضع نظرية في الكون عميقة ولم تتكوّن الفلسفة عندهم نظاماً من التفكير مستقلاً قائماً بذاته يكون نتاج العقل الخالص . حقاً لقد وصلت بعض فرقهم الى نظرية ما في المعرفة ، ولكنها معرفة تقوم على أساس الذوق والكشف لا على أساس العقل والمنطق [1] . وهكذا حكم المصريين القدماء ، بل والأشوريين والبابليين ايضاً .

٣ ـ نمط التفكير عند الهنود

وأما الهنود فلهم شأن آخر. فهم على ما يبدو الشعب الشرقي القديم الوحيد الذي يمكن ان يقال ان له أنظاراً فلسفية يمكن التماس خطوطها العامة في الفيدا (Véda) ، وهي الاسفار المقدسة التي تعبر عن تفكير الهند من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس قبل الميلاد [2] . ففي هذه الاسفار المتباينة منذ الريغ فيدا (Rig Véda) - وهي أقدمها جميعاً - حتى الاوبانيشاد (Upanishads) البرهمانية - وهي الاسفار المتأخرة - كما في الاسفار التي أعقبتها من لدن الفيدانتا (Vedânta) حتى المذاهب الحديثة، في هذه الاسفار جميعاً نلمس في آن واحد الاستعداد العجيب لدى الشعوب الهندية للنظر الفلسفي الى جانب عجزهم الفاضح عن حلّ المشاكل التي يثيرها هذا النظر : من نحو القلق الميتافيزيقي للانسان امام سيلان الظواهر والكائنات والاشياء ، وسعيه الحثيث وراء مطلق ما - موجوداً كان او غير موجود - لا سبيل له اليه.

١ - المصدر السابق ص ٣٨ - ٣٩ .

٢ - المصدر السابق ص ٣٩ .

ويحاول عبثاً العثور عليه في باطن ذاته ، ليدرك ذلك الروح الذي فيه ينسج المكان وتتشابك أطرافه، وليتحد به، وليتخلص بواسطته من دورات التناسخ (Cycle des transmigrations) التي تنتظره، وليحرره من الألم بقتل سلطان الرغبة فيه والقضاء على كل تعلق له بالعالم [١] .

ومن خلال ذلك كله يشفّ مذهب في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها التوافق التام في الطريق المؤدي الى السكينة (salut) : أعني الخلاص الذي يصل اليه السالك بإماتة كل رغبة فيه ، وكل حظ للنفس وكل مطمع . فهنا يكمن البراهما او النيرفانا التي هي المثل الأعلى للبراهمة والبوذيين . انهم يتفقون جميعاً حول هذه الغاية رغم اختلافاتهم الميتافيزيقية وتباين آرائهم . وهذا الاتفاق حول الغاية وطريق السلوك يبين بوضوح طبيعة المذهبية الهندية وعدم مبالاتها أصلاً بالتصورات او الأفكار التي هي الأساس في كل نظر فلسفي عند اليونان او خلفائهم من الغربيين [١] .

فالحياة الروحية التي ينشدها حكماء الهند لا تقيم وزناً كبيراً للتصورات العقلية . انها المقصد والغاية، وكل ما عداها فإنما هو هراء في هراء . ان اكبر همها هو التجرد عن الرغبة وترك كل حظ للنفس وسكون السالك مُطرِقاً غاضاً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مقبلاً بكنه الهمة على التأمل الخالي من كل مضمون، حتى يفنى عن نفسه وتغيب عن ذكره وفكره جميع الصوَر والرسوم ويتلاشى في مبدئه ويتحد به... الى غير ذلك مما لا يفهمه الحديث ولا تشرحه العبارة ويضيق عنه نطاق العقل ولا يكشف المقال فيه غير الخيال . هذا هو طريق السلوك عند القوم ، وهو واحد في جميع المذاهب على اختلافها وتنوّع صورها وأشكالها وتعارض اقوالها في النفس والشخصية الإنسانية ورب الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٠ .

وهكذا « فكأنما علم النحلة الهندية (orthodoxie indienne) غريب على الميتافيزيقا » على حد قول لافاليه بوسّان (La Vallée - Poussin) [1] فهو لا يتقبل هذه الميتافيزيقا العقلية ، بل لا يحتمل اي إمكانية للقاء معها . وهو بنزعته اللاتوكيدية التي تقف موقفاً وسطاً بين النفي والإثبات لا يبالي بحل المشاكل بل حق ولا بوجود موضوع للتفكير [2] . فالسالك عندما يقبل على التأمل فان تأمله يكون بدون محتوى ، وعندما يكون مطرقاً مجتمع الهمة والفكرة فلا يسبقنّ الى ذهنك ان امراً جللاً يجتذبه : فهو مطرق لا في شيء، مجتمع الهمم والفكر لا في موضوع !

وبذلك فان الحكمة الهندية تختلف اختلافاً تاماً عن طريقة التفكير في المذاهب الغربية . فهذه الاخيرة حق وهي تشك وتنفي ، تثبت ايضاً ما هي تدعي إنكاره ، وهي إذ تفعل ذلك انما تشكك في معرفة الوجود اكثر مما تقول باللاوجود . انها تبين الفارق الكبير بين الوجود الحقيقي والطريقة التي يظهر لنا عليها هذا الوجود ، وهذا في حقيقة الأمر لا يعدو ان يكون نوعاً من توكيد الوجود في ذاته ، بل لعله أوثق انواع توكيده [2] .

لكن الوجود في ذاته شيء غير معروف عند حكماء الهند . فهم عندما يلتمسون خلال « المظهر » او الخداع الحسي « الوجود » الواحد اللامتناهي المباطن (immanemt) للعالم ، فليس موضوع التأمل وغايته القصوى عندهم الوجود او اللاوجود ، انما هو شيء ما ليس له اي شكل من اشكال الوجود المعروف او المتخيّل ، لا بالنسبة الى التفكير الإنساني ولا بالنسبة الى عقل خالص مطلق قيّاس ، كالعقل الإلهي مثلاً . فهو شيء بعيد ، بعيد جداً عن تصورات الإنسان ومداركه وحدوسه ، شيء لا يُسبر غوره ولا تعرف

---

١ — في كتابه « البوذية وديانات الهند » نقلاً عن شيفالييه ، المصدر السابق ص ٤٠ .

٢ — المصدر السابق ص ٤٠ .

ماهيته ولا تحدّ هويته ، ولا تحيط به العقول والأفهام ، وهو منفصل عن وجود الله وعن ديمومة النفس وجوهريتها، وبالتالي عن كل ما يجول في الخاطر ويرتسم في الذهن. ذلك بأن الرمز، تبعاً للهنود ، يعدل المرموز اليه، وبتعبير أدق، لا وجود للمرموز اليه ، إذ لا يوجد إلا رموز. حتى ان الفلسفة بالنسبة اليهم لا وظيفة لها إلا تقرير الظواهر وتصويرها ، بحيث ان حركة الظواهر ، هي الحقيقة في ذاتها ، مهما تكن هذه الحقيقة مؤقتة خاطفة ، وبالتالي ، ان الحقيقة وهم وسراب وخداع . ومن العبث ان نبحث عن شيء وراء هذه الظواهر ، إذ لا شيء وراءها على الإطلاق [١] .

فلا شيء موجود ، والكل يصير . وبتعبير أدق ، ان الكل هو صيرورة بغير جوهر « فكل شيء فارغ ، والكل لا جوهر له » [٢] كما يقول بوذا .

انه سيلان دائم وتعاقب من العلل الظلالية آخذ بعضها برقاب بعض ، او قل هو تحوُّل دائب لا ينقطع – لا اول له ولا آخر ولا حدّ ولا علة – لطراز واحد من الكينونة اليه يعود كل شيء ليفنى فيه ، دون ان يقال عنه انه موجود او غير موجود . هذا هو مذهب وحدة الوجود (panthéisme) او مذهب الألوهية المبثوثة في كل مكان (théopanisme) كما يُستخلص من الميتافيزيقا البرهمانية ، وهو لُبّ مذهب بوذا وكل تفكير خرج منه . وأما الشخصية الفردية والنفس وخلودها وفناؤها في النيرفانا فصور لا معنى لها في علم النّحلة الهندية الى حد بعيد ، ولا هي تهمّها في قليل ولا كثير. فضلاً عن انه لا قيمة لها من حيث الخلاص ، بل ان هذا الخلاص لا سبيل اليه اذا اعتقد المرء بالوجود الجوهري للأنا او بديمومته وقيامه بذاته، او اذا كان يصبو الى تحقيق ذلك ويمني النفس به [٣] .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٠ – ٤١ .

٢ – « Tout est vide , tout est insubstantiel » .

٣ – المصدر السابق ص ٤١ .

ولكن هذا لا ينبغي ان يؤخذ على اطلاقـه . فبضرب من التناقض الذي يصدم كل من يفكر على اساس المعقول دون ان يحرك ساكناً في اصحاب الفلسفات التي إنما تقوم على اللامعقول – وهو تناقض يتميز بــه علم النّحلة الهندية بحيث ان من لم ينتحله لم يكن منها ولم يُعدّ من جملتها – اقول بضرب من التناقض الفاحش يؤكد البوذيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حيـاة اخرى غير هذه الحياة، حتى انهم يكفّرون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه ان يضع حداً لحياة الإنسان على الارض وألا امل للانسان في البقاء .. فحذار من الرغبة ومن وساوس الرغبة ، إذ اننا سنكون هناك تبعاً لما نفكر ههنا . فالأفعال التي كسبنا في هذه الحياة الدنيا لما كانت وليدة الرغبة وكانت سبباً في توليد الرغبة، فإنها تمد النفس بإمكانيات مهيأة لأن تتجسد في حياة اخرى تؤتي فيها ثمارها . وهذا بالضبط مـا يجب تجنبه والحذر منه اذا كنا نريد الخلاص [1] . ولكي ننجو من الحياة الأليمة التي تنتجها الرغبة وتتجدد بها ، وكيلا نقع فـيما يسميه الهنود السمسرة (Samsāra) او الدورة الأبدية ، ذلك الشر الكوني الذي هو اصل الطبيعة الانسانية والذي هو وليـد التعلق بالحياة ، وحتى لا نتعرض للتناسخ او دورة الأرواح التي تتنقل – بما قدمت ايديها في هذه الحياة – من مصير الى مصير أليم آخر لا تنجينا منـه سوى النرفانا [2] .

فهناك قانونان ينبغي إلتزامهما والتقيد بهما : قـانون التوقف عن العمل او عن الرغبة ، وقانون استئصال شأفة الرغبة . وفي التزام هذين القانونين ننجو من الفناء ونضمن البقاء في حاضر ابدي دائم لا يلحقه موت [2] .

●

---

١ – المصدر السابق ص ٤٢ .

٢ – المصدر السابق ص ٤٢ .

أن الفيدانتا [١] (Védanta) يعبر عن المذهب الاساسي للبراهمانية ولكل تفكير هندي ، ألا وهو التوحيد بين براهما والنفس ، توحيداً ينتج عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر .

ان الفلسفة الفيدانتية كما يعرضها اليوم راما كريشنا (Rama Krishna) تقوم على تحليل الحلم الذي لا يخرج في مجموعه ومحتوياته عن ان يكون انعكاساً (Projection) للعقل في الزمان والمكان والعلية . وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب حكماء الهنود الى ان العقل يخلق كل شيء ، سواء في ذلك موضوعات الحلم او موضوعات اليقظة ، حتى ان جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم ، ولا قيمة له تزيد على سائر احلامنا . وهكذا فكل شيء إنما هو من انتاج عقولنا ، وما الكون بأسره إلا سراب في سراب [٢] .

ان تجربة النوم العميق التي يتوقف فيها نبض الأفكار ويسكن الجسم والروح ، وحيث يستيقظ فينا وجدان الصمت الخالص والفراغ والكينونة اللامتعينة والتي لا شكل لها ولا صورة – اقول ان هذه التجربة تسوقنا الى الاعتراف بأن اليقظة والحلم والنوم العميق ما هي إلا مظاهر لحقيقة واحدة بذاتها هي براهما ، الكائن السرمدي الاعلى . فهي في مظاهرها الثلاثة وليدة نشاط عقلي خلّاق او هي انعكاس له . لكن على حين ان حالة اليقظة تخترق الأشياء المحسوسة وتتخللها جميعاً ويكون لها تجربة بها، مما يضفي عليها بالنسبة الينا صفة الموضوعية والوجود الخارجي المستقل عن الانعكاس العقلي الجمعي الذي هو الاصل والغاية ، فان حالة الحلم تعيش الاشياء التي تنتج عن الرغبة ، بانعكاس العقل الفردي على ذاته، وتمتص تكثرها وما فيها من تعدد وانتشار .

---

١ – الكتاب الديني للهند ألفه سنكارا (Çankara) على عهد شارلمان تأليفاً فلسفياً خالصاً تتجلى فيه واحدية (Momsme) مثالية للوجود لا تقبل بها التعددية (Pluralisme) الملحدة لسمكيا (Samkhya) .

٢ – المصدر السابق ص ٤٣ .

وفي الوقت الذي يحقق فيه المرء تجربة العالم الحسي كحلم ، فانه يصل – بعد ان يبلغ من هـذه التجربة غاية مداها – الى رؤيا روحية سرمدية لحقيقة هي في ذاتها سرمدية ساكنة يدركها بحدس مباشر يقتنص فيه الأنا الاساس الحقيقي للوجود ، المنزّه عن الزمان والمكان والمبرّأ من الحدوث والآنية اللذين هما علامة الوهم وسمة الخداع والسراب [١] .

ان ما يظهر من تناقض بين هـذه التجارب الثلاث (اليقظة والحلم والنوم العميق) مصدره اننا نضمها جميعاً على مستوى واحد من الزمان . والتناقض سرعان ما يزول عندما نتنبه الى اختلاف ظروف الإنعكاس الزماني التي تجري هذه التجارب الثلاث فيها ، وعندما نعيد لتجربة النوم العميق قيمتها الحقيقية التي لا يعدلها شيء من الأشياء ، تلك التجربة التي تتيح لنـا منذ هذه الحياة بالذات الإنعتاق والتحرر والإتحاد والغبطة العظمى والبهجة القصوى . هناك ينعدم التمايز والتفريق ، وتنقطع العلائق وتموت الذكريات ، ويتلاشى الكل في الكل ويضمحل ، ولا يبقى إلا الواحد الحق، الكائن المطلق ، وهو واحد سرمدي غير متشخص ، ليس كمثله شيء ، لا تمايز فيـه بوجه ولا صلة له بغيره [٢] .

●

ان التفكير الهندي – رغم مزاياه العظيمة ورغم جاذبيته وتأثيره العميق في التفكير اليوناني ، ثم في طرق التفكير في القرون الوسطى الاسلامية والمسيحية ، بل ورغم استمرار هـذا التأثير في العصر الحديث – أقول رغم هـذا كله يختلف اختلافاً جذرياً عن التفكير اليوناني ، وبالتـالي لا يصلح ان يكون أساساً لفلسفة عقلية إيجابية معطاء . واذا نحن ترجنا هذا التفكير الى

---

١ – المصدر السابق ص ٤٣ .

٢ – المصدر السابق ص ٤٣ – ٤٤ .

لغة الوجود والمعقولية ، قلنا انه ينكر الوجود والواقع والشخصية الانسانية، ويساهم بذلك في تعطيل الملامح الرئيسية للتفكير الفلسفي كما برز عند اليونان، دون ان يقدم له عناصر جديدة او يغذوه بدم يمنحه الحياة والنمو . ولكي ندرك اي خطر كانت ستتعرض له الانسانية لو انها انساقت في تيار النحلة الهندية فما علينا إلا ان نقارن بين ما أنجبه نمط التفكير اليوناني وما أتى به التفكير الهندي. فان التفكير اليوناني قد وهب التفكير الانساني جميع المعاني العقلية الأساسية وجهاز العمل الكامل – المنطقي والوجودي – مما مكننا من تحقيق ذلك التقدم الرائع الذي تشهد به كل يوم خمسة وعشرون قرناً من التاريخ . وأما التفكير الهندي فانه على الرغم مما فيه من بصيرة عميقة وغنى في الحدس لم ينضب معينه ، إلا انه لم يصل قط الى التعبير عن ذاته في صورة ذهنية معقولة وفي مذهب متماسك مترابط قابل للنمو والعطاء يجمع بين الحقيقة والحياة ويساعد على التقدم ، كما فعلت الحكمة اليونانية والعلم اليوناني والفن اليوناني. فلقد نُكب منذ البداية بمذهب وحدة الوجود وأتلفته أوهام الكشف والذوق ، فنكص على عقبيه وشُلّ عن الحركة وضلّ سواء السبيل .

والخلاصة، ان التفكير الهندي قد حطم الانسان وهو يدعي تأليه الانسان!!

٤ ـ نمط التفكير عند الصينيين

ولننتقل اخيراً الى شعب عريق آخر في اقصى الشرق هو الشعب الصيني ولنفحص تفكيره عن كثب فنقول :

ان التفكير الصيني ينطبق عليه ما ينطبق على التفكير الهندي بوجه عام. وذلك لتقارب المناخ العقلي والتقاليد الدينية بين البلدين . فهو ايضاً ينمّ عن طراز رفيع جداً من الحكمة مغاير تمام المغايرة للتفكير اليوناني ولانماط التفكير الاخرى التي تأخذ بتقاليد الفكر اليوناني والعقلية اليونانية ، ولذلك لم ينجب حتى عهد قريب اي حصيلة دائمة من شأنها ان تُغني التفكير الانساني وتوسع آفاقه .

ان الحضارة الصينية هي كما قلنا حضارة عريقة جداً وتشف عن اصالة قوية ، وهي من الشرق الاقصى وتاريخه بمنزلة الحضارة اليونانية الرومانية من اوروبا وتاريخها . ولهذه الحضارة جذور عميقة في التاريخ . وقد انبثقت عن الديانة البدائية القديمة التي تنادي بعبادة السماء العليا التي اوجدت ما يقوم بين الاشياء من علاقات وربطتها برباط محكم من القانون والسببية والتي ترتبط بها ايضاً ارتباطاً وثيقاً عبادة الارواح وبخاصة عبادة الاسلاف. وفي القرن السادس قبل الميلاد تقريباً جاء لاو – تسي (Lao - Tseu) وهو حكيم غامض اسس مذهب الطاوية (Taoïsme) الفلسفية ، فجدّد هذه الديانة وأدخل فيها اصلاحات جمة . وأعقبه بعد ذلك بقليل كنفوشيوس (Confucius) او كونغ – تسي (Kong - Tseu) (٥٥١ – ٤٧٨ ق.م) فأعاد بناءها مرة اخرى هو وتلميذ له جاء بعده بزمن طويل اعتنق آراءه وانبرى للدفاع عنها اسمه مونشيوس (Mencius) او (Meng - Tseu) (٣٧٢ – ٢٨٨ ق.م) لكن مو – تسي (Mo - Tseu) (اواخر القرن الخامس ق.م) هو وحده الذي ابدل عبادة السماء اللامتشخصة بعبادة الله القادر على كل شيء ، رب السموات العلي ، الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور والذي يريد الخير لعباده ويحب العدل ويحنو على جميع خلقه [١] .

ويبدو ان التفكير الفلسفي في الصين هو في جوهره وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل والنهار وتعاقب الفصول والاشياء حسب الين (Yin) والينغ (Yang) ؛ من نور وظلمة وحرارة ورطوبة ، وتوسع وتقلص ، والمذكر والمؤنث ، والأرض والسماء .. فتعارض هذين المبدأين وتعاقبهما وارتباطهما احدهما بالآخر وتغيرهما وفقاً لنظام الطاو – كل اولئك يفسر سير الحوادث وحياة العالم التي يدبر الله امرها من عليين وتشرف السماء العظمى عليها [١] .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٧ .

هذا هو مصدر الفكرة العزيزة على الحكمة الصينية والتي تقول بوجود قوى خفية تربط بين جميع الموجودات والحوادث في الطبيعة، من ادناها الى اقصاها ومن اعلاها الى اسفلها ، وهي التي تكفل النظام الدائم في العالم وتحقق الانسجام والإستقرار والسلام . وبهذا النظام المستقر الغامض يرتبط الإنسان ارتباطاً وثيقاً هو من الشدة والمتانة بحيث ان الفضيلة العظمى في حقه إنما هي الخضوع لهذا النظام وتوجيه سلوكه وفقاً له وتحريره من ذاته ليساهم في نظام الكون بالإتحاد بـه والفناء فيه . وهذا من شأنه ان يمد الإنسان بقوة سحرية هائلة للتنبؤ بالمستقبل والتأثير في الكون والحوادث وجعلها طوع بنانه [١] .

هذا هو لب التفكير الصيني. ففي تضاعيفه تكمن ثنوية ميتافيزيقية تختلف كثيراً عن ثنوية فارس لم يلبث التأمل الفلسفي ان اخضعها لمبدأ الطاو (Tao). فالضدان الين (Yin) والينغ (Yang) ليسا مبدأين متعارضين احدهما في صراع مع الآخر، وإنما هما مظهران يكمل احدهما الآخر ولا يوجد احدهما إلا بوجود الآخر . ولا بدّ من اجتماعهما معاً لتحقيق النظام الكوني. وهكذا فالميتافيزيقا الصينية تقدم لنا عالماً تحكمه قوى متمازجة لا حدّ لها تتفكك وتتألف وفقاً لمشيئة الين واليانغ، من تنافر وتجاذب، وحب وبغض .. بتأثير العلية المتبادلة والحركة الدورية، تبعاً لمبدأ أعلى او «طريق مركزي». يسمى الطاو (Tao) ، هو محور التعادل والتوازن والتضاد والتخالف ، وهو المدبر الأعظم والجوهر الأوحد ، وما الين واليانغ سوى مجرّد صيغتين له . انه تقلب ابدي سرمدي لا تُدرك ذاته ولا يُعرف كنهه ، ولا يوصف إلا بطريق السلب [٢].

وهذه البنية الايقاعية التي يشهد التاريخ بديمومتها واستمرارها يسعى السحرة الى التأثير فيها وامتلاك ناصيتها كما يسعون الى امتلاك الزمان والمكان

---

١ - المصدر السابق ص ٤٧ .

٢ - المصدر السابق ص ٤٨ .

الذين تفرض عليها الطاو نفس الايقاع. ويكفي الساحر ان يعرف الطاو حتى يسيطر على الزمان والمكان ويحقق النظام في العالم ويقيم المبدأ الأعلى للأشياء[1].

وهذا الطاو عصيّ على العقل ينفر من جميع الصور المجرّدة والميكانيكية ، سواء في ذلك صور التفكير او صور الخضوع . ولذلك فـإن الجدل عدوّه اللدود ، ولشد ما يكره أهلَ الجدل الذين في مقدورهم افحام الخصم بطريق النقاش والمقارعة بالألفاظ ولكنهم يعجزون عن إقناعه ، إذ يستبدلون مناهج المنطق بمناهج الحكمة فيدخلون بذلك عنصر القسر حيث يجب ان يحل التفكير الحر وانصياع القلب والروح انصياعاً واعياً خالياً من كل إكراه لا يحجبه إغراء منطق او بهرج برهان. فالحقيقة لا يمكن الوصول اليها بالبلاغة والمنطق، حتى ولا بالمعرفة التحليلية ، بل بالعلم اللدني والكشف الصوفي . انها لا ُتعرف بفن العبارة والمقال ، ولكنها تنال بالذوق والحال . انهـا لا تحصل بطريق التعلم والاستدلال ، وإنما هي إلهام ونفث في الروع لا يدانيه أي ضرب من ضروب المعرفة الأخرى ، سواء في موضوعه او منهجه وغايته . وشتان بين المعرفتين [2] .

وهـذا الرفض التام للعقل ولبضاعة العقل يدخل في صميم العقلية الصينية القديمة. كما ان المنطق الذي هو من مقومات العقلية اليونانية يندد به الصينيون دائماً وليس له من مقابل لا في لغتهم ولا في تفكيرهم . ولذلك فإن العلية (السببية) ومبدأ عـدم التناقض لا معنى لهما في منطق الطاو [3] ، كما كان الحال عند الهنود .

وهذه مسألة يتفق عليها جميع حكماء الصين من طاويين وكنفوشيوسيين . واذا اختلفوا في شيء فإنما يختلفون في المناهج والطرق التي ينبغي اتباعها لتحصل الحكمة ، اي في وسائل تعليمها ونقلها الى الآخرين [3] .

---

١ – المصدر السابق ص ٤٨ .
٢ – المصدر السابق ص ٤٨ – ٤٩ .
٣ – المصدر السابق ص ٤٩ .

فكنفوشيوس يعطي الأولوية للشمائر والطقوس الدينيـة باعتبارها أساساً للنظام الكوني والاجتماعي . فهو يركز كل الحكمة في الانسان الذي هو بالنسبة اليه موضوع المعرفة . وهو إذ كان لا يبالي بصور التفكير ولا يعبأ بالميتافيزيقا بل يلقي بهـا جانباً ، ولا يهتمّ بشاغل الحياة بعد الموت ، إنمـا يردّ كل شيء الى ما يطلق عليه اسم « الجن » (Jân) ، ذلك الفن من فنون الحيـاة الذي يحلّ محل العلم والفلسفة والسياسة والذي يستخلص منه نظاماً للأخلاق القائمة على قواعد وإرشادات سلبية (لا تعامل الآخرين ...) تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الاجتماعي والإيمان القوي واحترام حقوق النـاس ... دون ان يكون فيها سوى قاعدة إيجابية واحدة هي ان يخضع الانسان لقـانون السماء وتقاليد الآباء والأجداد . ان الغـاية القصوى لهذه الاخلاق تحقيق الخير للدولة بإنقاذ الكرامة الانسـانية وإقرار الانسجام بين الجار وجاره والصديق وصديقه وخلق ثلة من الناس متحدين متفاهمين تجمع بينهم الإلفة والمحبة [1].

وخلافاً لكنفوشيوس، فان تشوانغ – تسي (Tchouang - Tseu) المتوفى سنة ٣٢٠ ق. م. وتلميـذ لاو – تسي (Lao - Tseu) زعيم الطاوية وحبرها وإمامها إنما يعطي الأولوية للموسيقى التي تستوعب في ألحانها السماوية كل شيء في وحدة شاملة صامتة من الألوهية الكونية المتصلة المباطنة لنا، تلك الألوهية التي تؤلف قانون العالم وتهبه دفقه وسورته ، والتي ينبغي على الحكيم ان ينزع اليها ويتحد بها ، بانفصاله عن الناس والمجتمع ، ليصل في خلوته الى السـكون والظلام ، وليعيش لحظات فـذة سعيدة من تفريغ القلب والسر (Vacuité beatifiante) تحرره من كل شيء ، حتى من سلطان الموت نفسه [1] .

●

ان الحكمة الصينية رغم ما قامت به من محاولات صادقة للتجديد والانفتاح على الثقافات الاخرى فقد ظلت – شأنها في ذلك شأن الحكمة الهندية – بعيدة

---

١ – المصدر السابق ص ٤٩ – ٥٠ .

عن المنطق والدقة والمعقولية ، وبالتالي لم تستطع ان تنفذ الى تراث الفكر العالمي لتقدم له شيئاً ايجابياً بناءً وتسهم في رقيه وتطوره . فهي إذ كانت تفتقر الى التوازن العقلي لم تتمكن من وضع مذهب في الوجود والحقيقة يرضى عقل الإنسان ويشق له طريقاً من النمو المطّرد المتواصل لا يعرف الحدود او السدود [1] .

كل ذلك يفسر لنا عقم هذه الحكمة التي لا تخلو من السمو في كثير من جوانبها ، غير انها لم يكن في مقدورها أن تضمن البقاء للحضارة الصينية إلا بتجميد هذه الحضارة . فهي على حد قول بعضهم[2] : «تزييف صارخ للخلود لا مثيل له » . فلئن بقيت حتى الآن فإنما هو بقاء مستعار سُدته الجمود ولُحمته العقم. اجل انه بقاء، ولكنه كبقاء المومياء محنطة في ظلمات القبور!

فما أخزاه من بقاء !

●

كلما تقدم يبين لنا بصورة واضحة لا لُبس فيها ولا ابهام أن من الاغريق – وبعبارة أدق من اغريق القرن السادس قبل الميلاد – يجب ان نبدأ اذا اردنا ان نؤرخ للفكر الانساني ؛ لأنه انطلاقاً من هؤلاء الاغريق اخذ الفكر يجمع شتات نفسه ويعي ذاته بإزاء موضوعه ويواجه معضلات الوجود والحياة بروح جديدة . فاليونان هم أعرق الشعوب في التقاليد العقلية وأرسخها قدماً وأطولها باعاً. فقد بينوا لأول مرة المراد من العقل البشري وكانت لهم فكرة واضحة جديدة كل الجدة عن وظيفته والقصد منه ، فاستغلوه أعظم استغلال وجنوا منه اطيب الثمرات . فلم يكن الاغريقي ليشعر بالسعادة إلا اذا

---

١ – المصدر السابق ص ٥٠ – ٥١ .

٢ – Gilbert Brangues:Les Fondements de la pensée Chinoise.
نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٥٢ .

استقصى الجزئي في اطار الكلي وربط الحالة الخاصة بالقانون العـــام . ففي التعميم يمكن رؤية الحقيقة كما هي واختبارها . والاغريقي يقـع على المعنى فلا يزال يستقصي فيه حتى لا يدع فيـه فضلة ولا بقية . وهو كثير التعليل لما يقول . وكل هذه تقاليد جديدة كانت هدية اليونان الى الشعوب الاخرى .

فهم عندما كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع امام أعينهم كانوا يفسرونها تفسيراً طبيعياً اولاً ثم عقلياً بعد ذلك دون ان يدخلوا اي سلطة خارجية غير سلطة العقل كالآلهة والقوى الخفية والسحرية والعوامل الغامضة والخرافات والأساطير. وهكذا فقد حل علم الكون الجديد محل الاساطير، كما حل النظام والقانون محل التحكم والهوى . فاذا لم يكن العالم متقلب الأهواء، وبالتالي اذا كان خاضعاً لقانون ثابت فمن الممكن تفسيره. اجل! ان الكون خاضع لنظام شامل ولمجموعة من القوانين لا تتخلف . انه كلٌّ منطقي رياضي جميل وحق ، وبالتـالي يمكن تفسيره بالعقل وحـده . ماذا اقول ؟ حتى الله نفسـه ، مقيد بسلسلة من القوانين والأنظمة لا تدع له مجالاً للتصرف بحرية واختيار . ومـا هذا النظام الشامل الذي تخضع له الاشياء والموجودات جميعاً ، ومـا القانون الذي يسير وفقاً له ، سوى قانون العقل . فالعقل هو قانون الاشياء ، كما أن الاشياء انمـا تسير وفق قانون العقل . والله والعقل لفظان مترادفان ، فالله إنما هو عقل خالص ، والعقل الخالص هو التعبير الفلسفي عن معنى الله .

بل لقد ذهب اليونان في تقديس العقل الى حد تكذيب مـا لا يتفق معه ولو أيده الحس . فالمنطق اصدق من الواقع، والعقل أحق بالاتباع من الحس . شاهد الحس يخطىء وشاهد العقل معصوم عن الخطأ . فما يخالف العقل فهو غير موجود ولو شهـد الحسّ بوجوده ، وما يوافقه فهو وحده الموجود ولو لم يصل اليـه الحس . ومن هنـا تفرقتهم بين عالم الحقيقة والمثل وعالم الظن والوهم والخيال .

أرأيت ايماناً بالعقل اعظم من هذا الايمان ؟

أرأيت بين الشعوب القديمة شعباً ذهب في تقديس العقل مذهب اليونان ؟

أرأيت أمة عاشت تجربة العقل وعانت منها وغاصت على معناها كما فعل اليونان ؟

فكل هذا فتح جديد له ما بعده .

فهم برفضهم تدخل السحر والأسرار والقوى الخارقة ابتدعوا بدعة جديدة في تقاليد الأمم التي سبقتهم او عاصرتهم . وبذلك فقد خطوا خطوة حاسمة نحو العلم وأوجدوا بداية منهج ايجابي بنّاء لتفسير حقائق الطبيعة . ومهما قيل في سذاجة هذا التفسير وبعده عن الواقع فانه يظل هو البداية الواعية المنظمة للمنهج العلمي ولكل تفسير علمي منتج .

●

وليس معنى ذلك ان الإغريق قد ظهروا على مسرح الحياة فجأة وهم يحملون طابعهم العقلي الفلسفي المتميز . فهم – كأي شعب آخر – لم يُخلقوا أفذاذاً منذ النشأة الاولى . فما من شعب يأتي فذاً بالفطرة والولادة . فلقد وقعوا في غمرات الأوهام والأحلام التي وقع فيها سواهم ، وقارفوا في عصورهم السحيقة ما كان يقارفه غيرهم من ضلالات وخرافات بعيدة عن سمت المعقول تجد مثلها الأعلى في أساطير هوميروس وخيالات هزيود وما الى ذلك من أقاصيص الميتولوجيا وكل ما يحوي القصص الشعبي من سذاجات . وبدَتْ منهم محاولات صبيانية لفهم الكون والوقوف على أسراره ، بل لعلهم كانوا اكثر من غيرهم إيغالاً في هذه العمايات وأشد منهم بُعداً عن المعقول وأكثر منهم شططاً. لكن خلَف من بعدهم خلف أخذوا – ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد – يخرجون على المألوف ويبتعدون عن المأثور ، فجعلوا يختلسون من شواغلهم واهتمامهم بشؤون حياتهم سويعات خصبة يفزعون فيها الى البحث والنظر والغوص على معنى الكون والحياة وأسرار الوجود . وما زال هذا المنهج العقلي البسيط يترقى وينمو حتى بلغ قصاراه في القرن الرابع قبل الميلاد.

والسبب في هذا الامتياز الذي يتمتع به اليونان لا يعود الى انهم مخصوصون – دون غيرهم من الأمم والشعوب – بعقل مطبوع على البحث والنظر وطلب المعرفة لذاتها وللمتعة العقلية الناشئة عنها . فهذا الرأي لا يمكن قبوله اليوم لأن أذواقنا لم تعد تقبل تفسير الخصائص الذهنية على أساس عنصري . فحق المتوحشين لهم القدرة على الاستنباط وعلى التفكير المنطقي والحِجاج العقلي والجدل والتكهن . ولله در دريبرغ (Driberg) حين قال : « من المتوحشين مفكرون وفلاسفة ومنجمون وزعماء ومخترعون »[1] . فضلاً عن ان نتائج اختبارات الذكاء تثبت ان الفروق بين الأمم والشعوب إنما هي فروق حضارية تاريخية وليست فروقاً تكوينية أساسها السلالة او الجنس . فالعقل الانساني لا يختلف من أمة الى اخرى مهما كان الفارق الاجتماعي والسياسي بينهما كبيراً ، إنما الاختلاف في الظروف المتاحة والفرص المتوفرة وأوضاع الحياة وملابساتها . فليس أبعد عن الحق من القول بأن طلب المعرفة لذات المعرفة مزية من مزايا العقل الآري عامة والشعب اليوناني خاصة ، وان الامم الاخرى التي لا تمت الى الآريين بصلة إنما تطلب العلم للمنفعة وتعنى بالمعرفة تبعاً لما تستفيده منها في معايشها ، وبالتالي من خطل الرأي وسوء القالة الزعم بأن العقل اليوناني يتركب في أصل الفطرة والطبع على غير التركيب الذي استقرّ في السلالات البشرية الأخرى . إنما العقل البشري واحد في اليونان وغير اليونان . فلا اختلاف هناك في اصل الفطرة والطبع بين عقل يوناني وعقل غير يوناني ، وإنما يقع الاختلاف لأسباب تاريخية وحضارية تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم من الشعوب الأخرى ، شرقية كانت او غربية .

●

ومعنى ذلك انه لا اساس للقول بالمعجزة اليونانية ، فليس في الأمر معجزة او ظاهرة خارقة للعادة ، إنما هي ظروف سنحت لليونان في فترة من فترات

---

١ – نقلاً عن بليامين فارنتن : العلم الإغريقي ، الجزء الاول ، ص ٢٣ .

التاريخ لم تسنح لغيرهم ، وهي لم تسنح لهم إلا لفترة قصيرة جداً ليست شيئاً مذكوراً في تاريخ اليونان الطويل لم تلبث بعدها العقلية اليونانية ان جف نسغها ونضب معينها فجمدت في مكانها لا تستطيع حراكاً .

ان القول بالمعجزة اليونانية وليد التعصب والهوى ، او على الأقل نتيجة للكسل ولعدم الرغبة في مواجهة المشاكل. فارنست رينان (Ernest Renan) وهو من اقطاب الفكر في القرن الماضي، وقف مشدوهاً امام عبقرية اليونان ، لكنه لم يشأ ان يخدش هـــذه العبقرية بإعادتها الى اسبابها الطبيعية فعمد الى كلمة غامضة يُنفس بهـــا عن فشله في تفسير ظهور العلم عند اليونان بعوامل طبيعية معقولة ، هذه الكلمة هي المعجزة اليونانية .. وهو يعني ان المعجزات اذا كانت من نوع ديني فإن معجزة اليونان إنما هي تأسيس العلم . ولقد ذاعت عبارة رينان هذه في اوساط المؤلفين الغربيين الذين يشاطرونه الرأي ويعتقدون مثله ان العلم عند اليونان لا يمكن رده الى اسباب وعوامل طبيعية بـل يجب رده الى عوامل خارقة للعادة من قبيل المعجزات التي ترد في الأديان .

لكن مقالة رينان قد مضى عهدها . فإذا كان لهذه المقالة بعض العذر في القرن الماضي فما عذر من يأخذ بها اليوم بعد ان تقدمت الدراسات التاريخية والنقدية ؟

اجـــل لقد بطل القول بالمعجزة اليونانية اليوم . فهذا مؤرخ كبير من مؤرخي العلم احدث عهداً من رينان وأرسخ منه قدماً في تاريخ العلم هو جورج سارطون الذي تحاشى الخطأ الذي وقع فيه رينان ورجال مدرسته. ففي رأيه ان « من سذاجة الأطفال ان نفترض ان العلم قد بدأ في بلاد الاغريق . فإن المعجزة اليونانية قد سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم ، والعلم اليوناني كان إحياء اكثر منه اختراعاً ... »[1] .

---

١ — جورج سارطون ، تاريخ العلم ، الجزء الاول ، ص ٢٠ — ٢١ (من الترجمة العربية).

هـذا ما استقرّ عليه الرأي بين الباحثين الغربيين اليوم . وليس هو مجرد رأي شخصي لسارطون وحده وإنما هو يعبر عن اتجاه جديد بدأت تتخذه الدراسات الحديثة في تاريخ العلم والفكر . فليس في الامر معجزة اذن ، وإنما هي عوامل طبيعية من البيئة والعصر تأثر بها اليونان ، وعناصر شخصية من الاستعداد الفطري لا يد للسلالة او الجنس فيه ، إذ لا تخلو الامم والشعوب – مهما كان موضعها في سلم التطور والنضج السياسي والاجتماعي – من أفراد قلائل، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الذكاء ، كما لا تخلو ايضاً، وبنفس المقدار، من افراد قلائل، بل قلائل جداً ، على جانب كبير من الغباء . فالذكاء او الغباء هما قَدَر جميع الامم والشعوب،فاذا ما تساوت في شيء فإنما تتساوى فيهما، ثم تأتي ظروف التاريخ والبيئة والحضارة فتطمس من المواهب ما تطمس – جهلاً او عمداً – وتُذكي منها ما تُذكي ، بالتربية السديدة والتوجيه المهني .

وعلى هـذا يمكن تفسير امتياز الإغريق بالتأمل العقلي والبحث النظري اللذين أنجبا العلم والفلسفة بين ظهرانيهم، بعوامل طبيعية عدة . أهمها اثنان :

١ – تحرُّر الإغريق – ابتداء من القرن السادس قبل الميلاد تقريباً – من ضغط العقيدة الدينية ، وبتعبير أدق ، من نفوذ رجالها . فلقد نشأت بلاد اليونان وتطوّرت دون ان ينشأ فيها كهانة قوية لها نفوذ واسع كذلك الذي كان يتمتع به رجال الدين في مصر وفارس والهند.وها هي ذي اوروبا نفسها لم تدخل التاريخ إلا بعد انتصار أحرار الفكر فيها على الكهانات القوية التي حجرت على العقول وفرضت وصايتها على الفكر والعلم فلم تسمح بهما إلا في حدود النصوص المقررة. وقد استطاعت الكهانة الاوروبية ان تفعل ذلك على حداثة عهدها نسبياً، فما ظنك بالكهانات الشرقية القديمة ذات الجذور العميقة في التاريخ البعيد ؟

٢ – تحرُّر الإغريق من الملك المضوض ونفوذ الحكام . فكما تخلصوا من ضغط الكهانة فقد تخلصوا ايضاً من تحكُّم رجال السياسة وبتعبير أدق من انفرادهم بالسيطرة وإغراق المواطنين بالواجبات دون إعطائهم متسعاً من

الحقوق . فاذا كانت حكومة أثينا قد أثقلت كاهل الناس بالواجبات فإنها قد اعطتهم في مقابلة ذلك حقوقاً كثيرة قوّت فيهم الشعور بالمسؤولية وعززت من شخصية الفرد وارتفعت عن التضحية بهـا في سبيل المصالح السياسية والأطماع العسكرية . لقد كانت هناك رقابة قوية على سلوك الحكام بحيث لم يكونوا ليقطعوا امراً إلا بالرجوع الى مجلس الشيوخ ومناقشته على رؤوس الأشهاد. ومما أضعف سلطة الدولة في بلاد اليونان في العصر الذي نتكلم عليه ظروف حياتهم الجغرافية والطبيعية ، إذ لم تكن تلك البلاد اكثر من حطام من الجزر وأشباه الجزر تتناثر هنا وهناك بين الشاطىء الاوروبي والشاطىء الآسيوي والأفريقي لا تتسع كبراها لأكثر من بضعة آلاف من السكان وتضيق صغراها عن بضع عشرات . فلم يكن من السهل ربط هذه المتناثرات المبعثرة في دولة قوية متماسكة . وقد نتج عن ذلك جميعاً أن الدولة لم تكن لتتدخل في حرية القول والعمل والفكر ، بل لم يسعها ذلك لحسن حظ بنيها وظروف الحياة فيها ما نرى .

فطبيعي بعد كل هذا ألا يذوب الأفراد في جهاز سياسي ضاغط يجثم فوق الصدور وألا يعيشوا أسرى للأطماع والنعرات ، فيشعر كل فرد حينئـذ بالأمن والدعة والطمأنينة ويحتفظ بشخصيته واستقلاله بنفسه ، فيتفتح وعيه وينطلق تفكيره حراً من كل قيد، فأعدا اعداء الفكر الضغط وكبت الحريات تمارسها سلطة غشوم دينية او زمنية .

فليت شعري ! كيف لا يُذكي جو كهذا الجو الخصيب الريان ، المواهب الكامنة في الأفراد والجماعات وكيف لا يطلق الامكانيات الزاخرة مـا دام تركيب العقول وآلية التفكير والسليقة الفطرية متشابهة لا اختلاف فيهـا ولا تباين ، مهما اتسعت مسافة الخُلف بين الأمم والشعوب ؟

وعلى كل حال لم تعرف اليونان القديمة سيطرة الملوك ولا سيطرة الكهان ، فذهبت في حرية القول والفكر والعمل من جميل المذهب ما بزت به شعوب

العالم القديم قاطبة ، وأقبل رجالها وقادة الرأي فيها على تراث الشعوب التي هي أعرق منهم في الحضارة وأرسخ قدماً،فاهتدوا بهديه وسخروه لأغراضهم وانتفعوا به أيما انتفاع في تحقيق ذاتهم وتعمق وجودهم . لقد كان أداة للعمل في ايديهم وفرصة سابغة سنحت لقرائحهم ، ففجرتها وأورت نارها وملأت الآفاق بآياتها . ولا نزال حتى اليوم ننعم بخيراتها ، رغم توالي الأزمان وكر العصور والأدهار !

اجل لقد اقبل اليونان على اصول حضارة سبقتهم ينهلون منها ما وسعهم ان ينهلوا . إذ لم ينشئوها إنشاء ، بل هي وليدة افكار سابقة مرّت بمراحل متعددة من التلاقح والتفاعل والتطور فتناولتها يد صنّاع وصهرتها بالتأمل والدرس حتى تمخضت عن تلك الزبدة في الفكر الإنساني الرائع «ان ما ورثه اليونان من الحضارات أكبر مما ابتدعوه وكانوا الوارث المدلل المتلاف لذخيرة من الفن والعلم مضى عليها ثلاثة آلاف من السنين ، وجاءت الى مدائنهم مع مغانم التجارة والحرب . فاذا درسنا الشرق الادنى وعظمنا شأنه فإننا بذلك نعترف بما علينا من دين لمن شادوا بحق صرح الحضارة الاوروبية والاميركية، وهو دين كان يجب ان يؤدّى منذ زمن بعيد »[1] .

ومما هو عميق الدلالة في هذا الباب ان الاغارقة الاصليين في ارض اليونان وفي جزيرة اقريطش لم تكن لهم فلسفة ولا نبغ منهم حكماء متفلسفون ، وانما نبغ من نبغ من فلاسفة اليونان لا في بلاد اليونان الاصلية ، بل في المستعمرات اليونانية الواقعة على الشواطىء الآسيوية او الجزر القريبة منها . ولم تنتقل الفلسفة الى اثينا إلا بعد ان قطعت في هذه المستعمرات شوطاً لا يستهان به . ومعنى ذلك ان اختلاط اليونان بالامم الشرقية ذوات الحضارة العريقة بالهجرة والمصاهرة والتجارة والفتح كان له فضل كبير في تنبيه اذهانهم

---

١ — ويل ديورانت : قصة الحضارة ، الجزء الثاني صفحة١٠ .

الى البحث في اصل الوجود وعلل الاشياء ، وإلا لما ظهر الفلاسفة الاولون في اطراف تلك المستعمرات ، بل لظهروا في بلاد اليونان الاصلية .

يضاف الى ذلك انـــه لا اساس للقول بوجود شعب نقي خالص لم يمتزج بغيره من الشعوب ، ولا سيما اذا كان هذا الشعب يقع على خطوط المواصلات العـالمية وفي منطقة تلتقي فيهـا حضارات متعددة كالشعب اليوناني . فالقول بوجود شعب يوناني خـالص اسطورة يروج لهـــا بعض [1] الاوروبيين زوراً وغروراً . فمن الثابت اليوم ان الاغريق لم يكونوا شعباً تجمعه وحدة الجنس والدم والتاريخ والعقيدة، بل لقد كانوا قوماً مختلطي الاصول وشعوباً متعددة ربطت بينها رابطة الجوار والمصالح والحروب . وعلى ذلك فإذا كان من غير الممكن اثبات السلالة اليونانية الخالصة للشعوب التي تناثرت بين آسيا الصغرى وتراقيا وجزر الارخبيل وأرض اليونان الاصلية وصقلية وجنوب ايطاليـــا وشمال افريقيا، فكيف يمكن اثبات هذه السلالة لجميع الفلاسفة الذين انجبتهم جميـع هذه المناطق في فترة قصيرة جداً من تاريخها الطويل ؟

وليس معنى هذا اننا نقلل من شأن العبقرية اليونانية. كلا. فالعبقرية اليونانية شيء ، ووهم المعجزة اليونانية المبني على دعوى العنصرية شيء آخر . فإذا كان للعبقرية اليونانية اسبابها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والحضارية فلا سبب للمعجزة اليونانية إلا أوهام العنصرية وخواصها الاسطورية التي لا تصمد للبحث العلمي المجرد ولا للدراسة الموضوعية النزيهة .

●

والخلاصة ، لم ينبـغ اليونان لمزية لهم في طبيعة التركيب وأصل الفطرة ، وإنما هي كما قلنا عوارض البيئة والتاريخ والحضارة أورثتهم حرصاً على الحرية في حيـاتهم الاقتصادية والسياسية وجعلتهم مرني العقل والطبع سريعي التهيج

---

١ ـــ ونشدد هنا على كلمة « بعض » لأن اكثر العلماء اليوم ليسوا على هذا الرأي .

والحساسية الى أقصى مدى مستطاع. وهذه العوارض تجوز على اليونان كما تجوز على غيرهم . فالسبب اذن انما هو سبب حضاري بحت لا جنسي تكويني . فكل ما في الامر انه أبيح لهم ما حُرّم على غيرهم ، أبيح لهم ان يفكروا بمنأى عن كل ضغط او إكراه، في وقت كان يُضيَّق فيه على الآخرين وتُحصى عليهم أنفاسهم . فجمد هؤلاء وانطلق اولئك لا يلوون على شيء . فلا معنى اذن للغوص على اصول التركيب والتكوين . فلو لم يُتح لليونان هذه الحرية الغضة ذات الحفلة، ولو لم يُمكّن لهم في مذاهب الاستقلال في الرأي والفكرة اذن لما انثالت عليهم المعاني كالسماء المدرار ، ولما كانوا ملوك الرأي وأرباب الحكمة ، ولما كُتب لهم الخلود على تطاول الزمان والمكان . ولو كان لأصول التكوين والتركيب بعض الخطر في حياة اليونان لما انقضى عصرهم الذهبي ولما غاض ما فاض من قرائحهم ، وبالتالي لما اندرسوا كما اندرست أمم من قبلهم ومن بعدهم ولما تدهوروا في عصور الجمود والإقفار . وحسبنا دليلاً على ان اليونان كغيرهم من الأمم والشعوب انهم منذ القرون الأخيرة قبل الميلاد لم يظهر منهم فيلسوف واحد الى هذه الايام .

فإنما الأيام دول ، وتلك عبرة وذكرى لكل معتبر !...

الفصل الثاني

أطوار الفلسفة اليونانية

يكاد يكون من الثابت اليوم ان العقليـة اليونانية بدأت تفيق من سباتها العميق في إيونيا على شاطىء آسيا الصغرى في القرن السادس قبل الميلاد، وأن الايونيين هم الذين بدأوا يرتادون البحار ويؤسسون المستعمرات ويرقون الفنون ويعيشون تلك الحياة الكاملة الحرة التي اصبحت من خصائص الاغريق . ففي ايونيـا استمرت الثقافة المينوية القديمة باقية تتلكأ ، وفي ايونيا كان الاتصال المباشر بحضارات الشرق العريق . وفي ايونيا ايضاً وُلد اول شاعر من شعراء المأساة الاغريق : هوميروس ، صاحب الإلياذة والأوذيسة ، إنجيل اليونان القدماء .

فمن الطبيعي اذن ان تكون إيونيا مهبط الوحي ينثال على مفكريها وأرباب الرأي فيها ، ومن الطبيعي ان تقود الحركة الفلسفية العظيمة في بلاد اليونان قاطبة وأن تحمل المشعل الذي سيضيء الآفاق .

واذا كان التفكير الفلسفي قد نشأ في إيونيا فانه قد نما وترعرع في صقلية وجنوب ايطاليا . لكنه لم يرقَ الى مرتبة الفلسفة الحقيقية إلا في اثينا حيث بلغ غاية مداه في فترة قصيرة نسبياً ليست شيئاً في أعمار الأمم ، ولكنها على

قصرها كانت فترة وضاءة فذة في تاريخ اليونان . فالأعمار انما تقاس بالمآثر والأعمال، لا ببطء السنين والأزمان . فقد انتج اليونان في هذه الفترة القصيرة اعمالاً فنية وعقلية وأدبية رائعة ، وأورثوا الانسانية ذخيرة من العلم والحكمة لا تزال حتى اليوم نطلب رفدها ونتغذى بلبانها .

وكان القرن الرابع قبل الميلاد هو العصر الذهبي لهذه الذخيرة، فهو العصر الذي وصلت فيه الأمة اليونانية الى اقصى ما كان يمكن ان تصل اليه من مجد سياسي وعلمي وأدبي. وكان لذلك كله بالطبع أثر ظاهر عظيم الخطر في حياة من شهده من الناس ، لا سيا اذا كان له قلب ذكي وعقل راجح وبصيرة نافذة وطبيعة جيدة قيّمة كسقراط وأفلاطون وأرسطو .

لكن اثينا التي اشرقت ذلك الاشراق الباهر وكانت حاضرة العلم والفكر والأدب ومنزل عرائس الشعر وآلهة الحكمة – لكن اثينا هذه لم تلبث ان امتزجت بعوارض الضعف والهزال ، فرانت عليها غاشية الجمود والتحجر وأصابها ما يصيب الشعوب كلما خارت العزائم وضعفت الهمم. ومضت اثينا وبلاد اليونان قاطبة تغط في نوم عميق لا يبدو انها اوشكت ان تستفيق منه.

وعلى ذلك فقد مرّت الفلسفة اليونانية بثلاثة اطوار :

(١) طور النشوء والنمو (٢) طور الينوع والنضج (٣) طور الجمود والانحطاط .

ففي الطور الاول نشأت الفلسفة اليونانية ونمت وترعرعت ، وكان ذلك قبل سقراط . ولذلك تسمى هذه الفلسفة « فلسفة ما قبل سقراط » .

وفي الطور الثاني بلغت هذه الفلسفة اقصى ذروتها وغاية مداها، ويمتد هذا الطور من سقراط حتى ارسطو .

وفي الطور الثالث والاخير اخذت في التدهور والذبول ، ويمتد هذا الطور حتى بدء القرون الوسطى .

وسندرس هذه الاطوار على التوالي حسب اهميتها بالنسبة الى الفلسفة الاسلامية .

الفصل الثالث

الفلسفة اليونانية قبل سقراط

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في اصل الكون وطبيعته ؛ وكان ذلك امتداداً طبيعياً لشغف شعراء المأساة الاغريق الذين كانت لهم شطحات اسطورية خصبة في تفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة [1] . لكنها شطحات لا تخلو مع ذلك من الايمان بشيء من القانون يحكم سير الحوادث ويضبط نظام الأشياء . مما جعل هوايتهد (Whitehead) يطلق على شعراء المأساة هؤلاء لا اسم « الفلاسفة الاوائل » كما يسمون في العادة ، بل اسم « المؤسسين الحقيقيين للتفكير العلمي » .

وأول فيلسوف بحث في اصل الكون وطبيعته هو طاليس الملطي (Thalès de Milet) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) الذي قال ان الماء هو اصل كل شيء . وليس المهم في ذلك رده الأشياء الى الماء ، إنما المهم انه:

١ – كان اول من عبّر عن افكاره بعبارات منطقية معقولة. فهو لم يفسر الكون بالخرافات والأساطير ، ولا بالقوى الخفية وقوى الآلهة بل على اساس عقلي علمي معلل ، يرتبط فيه المعلول بالعلة ارتباطاً وثيقاً .

---

١ – كما هو الحال عند هزيود مثلاً .

٢ – كان اول من أرجع الكون كله الى عنصر واحد. فلقد رأى من خلال تعدد صور الاشياء وتباينها وحدة شاملة تكمن وراءها ، اليها ترتد جميع الأشياء ، وعنها صدرت . فتعدد الأشياء الظاهر للحس امر سطحي لا قيمة له ، إنما المهم ما يكمن وراءه . ان طاليس لا يهمه تنوع الكائنات والأشياء ، إنما يعنيه الغوص على الحقيقة البسيطة الواحدة التي تضرب في الأعماق ، دون نظر الى ما يبدو للحس الظاهر .

وسواء فشلت محاولته هذه ام لم تفشل فهي المحاولة الفلسفية الاولى التي تنظر الى الكون نظرة كلية شاملة وتضع له تفسيراً واحداً يستوعب جميع جزئياته .

وليس يهمنا بعد ذلك كثيراً قوله ان كل الأشياء كانت في الأصل ماء ، او قول انكسمندريس (Anaximandre) (المتوفى حوالي سنة ٥٤٧ ق. م.) تلميذه من بعده بأن الأصل هو اللامحدود او اللامتناهي ، او قول انكسيمنس (Anaximène) (المتوفى حوالي سنة ٥٨٠ ق. م.) بأنه الهواء ؛ او قول اكزينوفانوس (Xenophane) (المتوفى حوالي سنة ٤٨٠ ق. م.) انه التراب ؛ او قول هيراقليطس (Héraclite) (المتوفى سنة ٤٧٥ ق. م.) انه النار ؛ او قول امبيذوقليس (Empédocle) (المتوفى حوالي سنة ٤٣٥ ق. م.) انه هذه العناصر الاربعة جميعاً ، او قول برمنيدس (Parmenide) (المتوفى سنة ٤٥٠ ق.م) انه الوجود ، او قول ديمقريطس (Démocrite) (من رجال القرن الخامس ق. م.) ولوقيبوس (Laucippe) (من رجال القرن الخامس ق. م.) انه الذرات؛ او قول انكساغوراس (Anaxagore) (المتوفى سنة ٤٢٨ ق. م.) انه عدد لا نهاية له من العناصر او البذور يحركها عقل رشيد حكيم بصير الخ .

اجل ان كل هذه الاقوال لا تهمنا ، إنما يهمنا منها انها جميعاً لم تقم إلا على اساس من التفكير العقلي المجرّد وانها قد نظرت الى العالم في إطار من الكلية

الشاملة واستوعبته في فكرة واحدة او افكار قليلة ، فأذابت الفوارق بين الاشياء وتجاهلت ما بينها من اختلاف وتنوع وربطتها بشبكة من العلاقات جعلتها شيئاً واحداً بعد ان كانت اشتاتاً مبعثرة .

●

ويلاحَظ على هذه الفلسفات جميعاً انها كانت متجهة نحو العالم الخارجي ، عالم الارض والسماء وسعة الأفلاك . وأما العالم الداخلي ، عالم الذات الذي هو مصدر الاخلاق وموطنها ، وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها ، فقد كانت الفلسفة اليونانية آنذاك لا تزال بعيدة عنها ، قاصرة عن النفاذ اليها واستيعابها . فان البحث في الطبيعة أقرب منالاً من البحث في الذات وأيسر وصولاً ، لأن كل ما يتطلبه انما هو إلقاء شعاع الفكر على الاشياء وتقليبه فيها واستخلاص بعض النتائج منها . اما ان يرتدّ الفكر على نفسه يتأملها ويعمن النظر فيها فهذه مرحلة اخرى تتطلب مجهوداً اكبر ، وذلك لأن الفكر فيها يخرج من ربقة ذاته ، لا ليراقب الاشياء ويدرسها عن كثب ، بل ليراقب ذاته ويهتك أستارها وينفذ الى أعماقها .

ثم ان عالمَ الطبيعة عالمَ حوّل قلّب لا استقرار فيه ولا ثبات، فملاحظته سهلة، وتتبّع أفاعيله امر ميسور. وأما عالمَ الذات فهو اكثر استقراراً وأشدّ تماسكاً ؛ فليست تطرأ عليه تغيرات ظاهرة يمكن تعقبها بالنظرة القريبة والتفحص المباشر، ثم تأتي قوة العادات والتقاليد فتزيده استقراراً الى استقراره وتشدّ تماسكه ، فاذا هو أمنع على التغير ، وبالتالي أعصى على الملاحظة .

وأخيراً ان عالمَ الذات هو أداتنا الوحيدة للوصول الى عالم الاشياء. فالبدء بدراسة الأداة قبل دراسة الاشياء من شأنه ان يعطل دراسة الاشياء ويخلّ في فهمها ، ويقلب الأوضاع فيها رأساً على عقب .

كل اولئك يفسر لنا سبب بدء الفلاسفة السابقين على سقراط بدراسة العالم الطبيعي اولاً . ثم لما حصلت لليونان ثروة لا يُستهان بها من المعرفة بالعالم

الطبيعي ، انتقل محور الدراسة بعد ذلك الى الانسان . وهذا ما مهّد له السوفسطائيون وتمّ على يد سقراط ، ثم استخلص كل نتائجه افلاطون وأرسطو .

فالفلسفات السابقة على سقراط بعد ان بحثت العالم الخارجي من جوانبه المتعددة وتناولته في مظاهره المختلفة حتى استنفدت كل امكانياته وأحواله ولم يبقَ في جعبتها شيء تقوله فيه؛ ونتيجة لتغير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت الحياة في أثينا - منذ النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد[1]- فقد حدثت ازمة في الفكر والحياة أطاحت بكثير من المعايير، وتعرضت القيم الاخلاقية والقوانين السياسية لعاصفة شديدة من النقد اللاذع والمعارضة القوية أهابا بالانسان الى ان يفحص أفكاره من جديد ويعيد النظر في قيمه الاخلاقية والروحية ويراجع الأسس التي تقوم عليها الدولة وقوانين الدولة .

وأعظم من يعبر عن هذه الازمة طائفة السوفسطائيين ، كما ان أعظم من صمد لها معاصرهم سقراط .

فهم يقولون ان العالم مشكل ، والطريق الى فهمه متعسر ، والآراء فيه متضاربة ، والعقول حوله متنازعة ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ، فلا بد من بذر بذور الشك فيها جميعاً . فلا حقيقة إلا الانسان وكل ما عداه فإنما هو باطل وخداع . وهكذا تحوّل السوفسطائيون عن الفلسفات الطبيعية الى دراسة الانسان لعلهم يجدون فيه غنى وكفاية ، وانتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة الى عالم الانسان . فالعالم الخارجي لا يكفي وحده

---

١ - انتصار الديموقراطية في أثينا؛ تحول حكومة أثينا الى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها المجيدة على الفرس؛ توسع في التجارة وازدهار في الصناعة ؛ انتشار الأمن وكثرة أوقات الفراغ ؛ مما أدى الى التخصص العلمي واصطناع مناهج البحث العقلي والاعتماد على الملاحظة والتجربة في كثير من ابواب المعرفة الانسانية .

لدراسة الحقيقة ، وإنما يجب ان ينضمّ اليه ايضاً عالم الذات الذي له نصيب كبير في تكييف الظواهر . ذلك ان الحواس – وهي سبيلنا الى المعرفة – متغيرة ابداً لا تثبت على حال واحدة . ثم هي تختلف باختلاف الافراد كما تتأثر بالمحسوسات التي هي ايضاً في تغيّر دائم ، فتجيء احكامها على الشيء الواحد متباينة بتباين أحوال الزمان والمكان والبيئة والصحة والمرض والثقافة العقلية والاجتماعية ، بل ربما تعارضت هذه الاحكام وتقابلت . واذا تقرر هذا فعبثاً الوصول الى حقيقة ثابتة .

وأعظم من يمثل هذا الاتجاه الانساني الجديد في الفلسفة اليونانية هو بروتاغوراس (Protagoras) (المتوفى سنة ٤١١ ق.م.) في عبارته المشهورة: « الانسان هو مقياس كل شيء ». فليست الاشياء مقياس ذاتها، وإنما مقياسها هو الانسان ، بمعنى ان مقاييس الاشياء والسلوك ليست مطلقة مستقلة عن الانسان ، وإنما هي نسبية متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وظروف البيئة والتربية والمستوى العقلي والاجتماعي .

ان هذه الخطوة الجديدة التي خطتها الفلسفة اليونانية كانت خطوة كبيرة جداً وهامة جداً . فهي التي نقلت الفلسفة اليونانية من السطحية الى العمق ، ومن البساطة الى التعقيد ، ومن محيط الدائرة الى مركزها . فبهذه الخطوة الجبارة اصبح الانسان في صميم الاشياء بعد ان كان بعيداً عنها . انها الخطوة التي ظلت الفلسفة تترقبها طويلاً حتى خطاها (كنط) في فلسفته النقدية في العصر الحديث . فأعظِمْ بها من نقلة قام بها السوفسطائيون قبل المسيح بعدة قرون!

وهكذا فالسوفسطائية رغم كل ما يقال فيها ، فلسفة ايجابية بناءة . انها ثورة على السلبية وطريقة التفلسف الساذج التي تجعل من الانسان مجرد كائن متفرج اشبه بجهاز للتسجيل لا دخل له فيما يجري خارجه من أحداث ولا مشاركة له في تكييف الظواهر . وما قدّر القدماء هذه الحركة حق قدرها لأنهم لم يفهموها ولم يدركوا المعنى العميق الذي ترمز اليه ، بل سارعوا الى

ضربها في المهد قبل ان يستفحل خطرها . فرأينا عملاقاً كبيراً كسقراط او افلاطون يحمل وكده وغاية جهده مهاجمتها والرد عليها كما هوجم كوبرنيقوس لا لشيء إلا لأنه عرف الحق فجهر به ولم يحفل بأراجيف بادي الرأي المشترك ودعاوى الخروج على المألوف. انها دعوة طليمية جريئة حقاً لم تسلم من بعض المخاطر : فكل مخاض له مخاطره . لذلك حق لكثير من مؤرخي الفلسفة المحدثين ان يقارنوا بين عصر السوفسطائيين وحال اوروبا في القرن الثامن عشر عندما تغيرت معالم الحياة فيها بعد الثورة الصناعية الجديدة التي نتج عنها مشاكل ومعضلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير.

وعلى كل حال ان السوفسطائيين هم الذين ايقظوا العقل من سباته العقائدي وانتصروا لاستقلال الفرد واحترام شخصيته وحمايته من تدخل الحكومة والجماعة معاً .

ولئن اثاروا من المشاكل اكثر مما قدموا من الحلول فإنهم قد مهدوا بذلك السبيل الى ايجاد مثل راسخة في تفكير الانسان ووجدانه وسلوكه. وحسبهم فخراً انهم قد انجبوا سقراط .

●

ولقد افادت الفلسفة كثيراً من هذه المحاولات جميعاً ، طبيعية كانت او انسانية ، تلك المحاولات التي تحررت من أي تصوف ديني كان من المعقول ان نتوقعه من مفكرين قد استخدم كل اسلافهم عبارات اسطورية للتعبير عن انفسهم،اللهم إلا اذا استثنينا مدرسة الفيثاغوريين التي يكتنفها غموض شديد. فهي على الرغم من نزعتها الصوفية الواضحة إلا انها تلح على فكرة العدد والتناسق والنظام والوحدة ، وبالتالي على ان القانون والرياضة هما منطق الاشياء ، وان الطريق الى الحق إنما يمر بالعقل لا بالحواس .

وواضح ان هذا الاتجاه الجديد الذي يحدد التفكير اليوناني قبل سقراط في إطار واضح المعالم ظاهر القسمات إنما يعكس في الواقع ايضاً خصائص الروح

الهومرية التي قدمت في الالياذة منذ القرن التاسع قبل الميلاد عالماً من الآلهة الاولمبية والكائنات الميتافيزيقية التي تتجلى فيها – رغم طابعها الاسطوري – سمات التناسق والائتلاف وتسيطر عليها روح البساطة والوحدة .

وتوالى الفلاسفة ، فاكتسب التفكير دقة وازداد نضجاً وعمقاً وشمولاً . وكأنما رفع العقل البشري اطراف اقدامه من قاع البحر وجعل يتطلع حوله ويعوم بثقة مدهشة .

وهكذا اخذ وعي الانسان يتفتح ويتجمع حول موضوعات معينة ، وبذلك ارتفع صرح الفلسفة وبرز لها كيان مستقل كامل وكان من اعظم ثمرات هذه الحركة ثلاثة فلاسفة من اعظم فلاسفة العالم القديم والحديث على الاطلاق هم سقراط وأفلاطون وأرسطو .

فلنتحدث عن كل واحد منهم على حدة .



الفصل الرابع

سقراط

(٤٦٩ ق.م ـ ٣٩٩ ق.م)

١ ـ حياته

جاء سقراط في غمرة تأرجح الفكر اليوناني بين الإنسان والطبيعة وعندما كان الصراع على أشدّه بين الذات والموضوع .

وكان العصر الذي فيه سقراط من أزهى عصور أثينا وأكثر خصباً . فان انتصار اليونان على الفرس في حربين متتاليتين قد بثّ فيها روحاً جديدة . لقد كان انتصاراً مدهشاً حقاً أنقذها من خطر « البرابرة » ، فانتفضت تلك الانتفاضة الرائعة التي لم تستطع حروب البلوبونيز (Péloponnèse) الطويلة بين اسبرطة وأثينا (من ٤٣١ ق. م – ٤٠٤ ق. م) ان تنال منها رغم انها انتهت بتدمير أثينا . بل على العكس ان هذه المدينة التي أثخنتها الجراح لم تفقد الأمل فتطلعت الى التوفيق بين طبيعة وضعها وبين أهداف كانت تفوقها. وسرعان ما نهضت من كبوتها تؤكد أصالتها السياسية والفكرية . وانفتح امامها ميدان واسع للسياسة والتجارة ، ميدان التحول الى مملكة بحرية . ودخلت الديموقراطية بواسطة بريكليس (Périclès) (٤٩٩ ق.م – ٤٢٩ق.م) ودخلت معها عادة تقديس العقل والفن والقانون . فغدَتْ أثينا حاضرة العلم

والفكر والأدب، تمركزت فيها الفلسفة وفيها انصبّت عصارة ما تمخضت عنه الحركة العقلية من لدن نشأتها في ايونيا حتى بلغت صقلية وجنوب ايطاليا .

لقد كان في أثينا فنانون يرهفون النفوس بفنهم ، وكان فيها شعراء يمسّون شغاف القلوب بقصصهم وأساطيرهم ، وكان فيها رجال دين يقيمون الشعائر والطقوس ، وكان فيها ساسة يحسنون قيادتها ويسدّدون خطاها ، وكان فيها سوفسطائيون يشككون الناس ويوقظونهم من غاشية التقليد والجمود ويعلمونهم الخطابة وأساليب البيان . لقد كان فيها كل هؤلاء عندما جاء سقراط لينضمّ الى هذه الجوقة وينسق العمل معها، فيعزف الجميع على قيثارة واحدة سمفونية العبقرية اليونانية ويتغنوا بعظمة أثينا !

وهكذا فكأنما جاء سقراط على موعد مع الأحداث .

٢ ـ مصادر معرفتنا بسقراط

ان سقراط لم يكتب شيئاً نستبين منه مذهبه كما يعرضه هو بنفسه . « فالعلم في الصدور لا في السطور » هذا هو الشعار الذي كان يدين به طوال حياته . فاذا لم يترك اثراً مكتوباً فما هي مصادرنا عنه ؟

هناك اربعة مصادر تتفاوت في قيمتها : ارسطوفان واكزينوفون وأفلاطون وأرسطو .

الاول شاعر هزلي كتب مسرحية « السحب » (Les Nuées) يسخر فيها من سقراط . فهو يصوّره فيها يقيس قفزات البراغيث ويتمثله جالساً في سلة معلقة في الهواء يناجي السحب والغيوم ويتوجه اليها بالعبادة من دون آلهة المدينة ويجد فيها ملاذه الاخير ، ملاذ اصحاب الخيال . ويعزو اليه القول بأن الهواء مبدأ الاشياء ، كما يتهمه بالكفر وإفساد عقول الشباب . فهو اذن خصم لسقراط لا يمكن الاطمئنان اليه .

وأما الثاني ، اكزينوفون ، فانه رغم دفاعه عن سقراط وتبرئته من اتهام

ارسطوفان له ، فقد كان كاتباً سطحياً تافهاً لم يستطع فهم استاذه إذ لم تكن له عقلية فلسفية ممتازة ترقى الى مستواه . لا سيا وأنه كان صغير السن حينما كان سقراط شيخاً كبيراً طاعناً في السن . أضف الى ذلك انه غادر اثينا قبل اعدام سقراط بثلاثة اعوام. فلا يمكن اذن قبول مذكراته (Memorablia) عن سقراط إلا بحذر شديد . فهو مدافع اكثر منه راوياً .

والمعضلة الكبرى هي المصدر الثالث: افلاطون في محاوراته . فالمحاورات التي يجريها افلاطون على لسان سقراط ، عن آراء مَنْ هي تُعبر : سقراط ام افلاطون ؟ هل هي آراء سقراط حقيقةً ام هي آراء افلاطون أجراها على لسان استاذه ؟ فان كانت هي آراء سقراط حقيقةً فماذا أبقينا لأفلاطون ؟ وأين هي شخصيته ؟ وإن كانت آراء افلاطون، فما وجه نسبتها الى سقراط ؟

هنا يتدخل المصدر الرابع والأخير ليبدد بعض الظلام الذي يكتنف هذه المسألة. فرواية ارسطو قرينة تساعد كثيراً على تبين آراء كل منهما وتميزها عن آراء الآخر . فاذا انضمت اليها قرائن اخرى فقد حصل الكمال . فكلما اتفقت رواية افلاطون مع رواية ارسطو ثم انضم اليهما مصدر ثالث كان ذلك ادعى للثقة وأعوَن على استخلاص مذهب سقراط الحقيقي كاملاً .

هذا ويعتقد ارسطو ان الآراء المنسوبة الى سقراط في محاورة (بروتاغوراس) هي آراؤه حقاً . وقد كشفت حديثاً هتامات من كتاب عن ألقبيادس (Alcibiade) كتبها اسكينز الاسفتوزي (Aeschines of Sphettos) احد تلاميذ سقراط نفسه ترجح تأييد الصورة التي رسمها له افلاطون في المحاورات الاولى [1] . غير ان ارسطوطاليس من جهة اخرى يعدّ « الذكريات » (Memorablia) و « المائدة » (La Banquet) من القصص الموضوعة ، اي الاحاديث الخيالية التي يردد سقراط في اكثرها آراء اكزينوفون نفسه [1].

١ — نقلاً عن ديورانت ، قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الثاني ، ص ٢٢٣ .

وعلى كل حال لا بدّ من مقارنة المصادر ومعارضتها بعضها ببعض وقبول ما ينعقد عليه الإجماع – او شبه الإجماع – فيها . وليس ذلك بالأمر السهل.

٣ – منهج سقراط

ان أهم شيء أتى به سقراط هو المنهج ، حتى ليعتقد البعض ان سقراط لم يكن صاحب مذهب معين وإنما هو صاحب منهج . وربما كان الأصح ان يقال ان مذهبه وليد منهجه . لقد كان منهجه الحوار الاستنباطي القائم على التهكم والتوليد وذلك من اجل الوصول الى تحديد الماهيات. ولهذا يعزو اليه ارسطو صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقراء ، وهو الانتقال من المحسوس الى المعقول ، ومن صغار الاشياء الى كبارها للوصول الى المعنى الكلي او الماهية . هذا هو مذهب سقراط ، او ما يسمى فلسفته التصورية (Conceptualisme) ومعناها انه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على وجوده المحسوس ، بل لا بدّ من معرفة ماهيته المعقولة والوصول الى حده الكلي . فالمعرفة بالجزئيات إنما هي معرفة ناقصة لا تغني من الحق شيئاً ، أما الذي يغني حقاً فهو المعنى الكلي والمعرفة الكلية . فالمعنى الكلي هو الأصل وبدونه لا تكون معرفة حقيقية . هذا هو مذهب سقراط في المعرفة وهذه هي فلسفته . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الماهيات ، والعلم يجب ان يقوم على إدراك واضح للماهيات . وهكذا يكون سقراط قد نقل مركز الثقل في المعرفة من معرفة الاشياء والجزئيات الى معرفة الماهيات والكليات . وهذه النقلة لها منهج جديد من شأنه ان ينظر الى الاشياء في ماهياتها وفي نسبة الماهيات بعضها الى بعض . ويسمى المنهج الجديد باسم « الديالكتيك » . فالمنهج الجديد منهج ديالكتيكي بمعنى انه يبحث في صلة الاجناس والانواع بعضها بالنسبة الى بعض من اجل الوصول الى تحديد صحيح لماهيات الاشياء ومعرفة الماهيات الحقيقية التي هي العلم بمعناه الصحيح . فلسقراط إذن منهج ومذهب ، وهذا هو معنى قولنا ان مذهب سقراط وليد منهجه . وسنتكلم على كل منهما .

وأم خطوات هذا المنهج هو التوليد . إذ يعتقد سقراط انـه اذا كان الانسان غـير مدرك للعلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنة يستطيع الانسان ان يستخلصها من نفوس الآخرين . فهي حقائق لا يدري الانسان بها ولكنها على كل حال كامنة في نفسه ، ووسيلة استخراجه منها إنما هو الحوار.

ونجد امثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات افلاطون المبكرة او مـا يسمى بالمحاورات السقراطية ، مثل محاورة لاخيس وليزيس وأوطيفرون الخ . فكان سقراط يبـدأ حواره بتصنع الجهل والتظاهر بالتسليم بأقوال من يحاوره ، بل يزعم انـه انما جاء يتلقى العلم عنه . ثم يطرح عليه سؤالاً كمن يطلب العلم ويتوخى الاستفادة . ومـا ان يتلقى الجواب حتى ينتقل منه الى نتيجة غريبة لازمة عنه لم تخطر ببال محدثه، فيقر هذا المسكين بجهله او يروغ ليفلت من الحيرة والإضطراب او الوقوع في التناقض ، لكن سرعان ما يرده سقراط الى موضوع المناقشة حتى يحمله على الإقرار بالجهل ، فتزيـد حجته ضعفاً ومنطقه اضطراباً وتناقضاً . وهكذا يفرغ معـه سقراط من نتيجة الى نتيجة ويزجّ به من جهل الى جهل آخذاً بتلابيبه يفحمه بالحق حتى لا يبقى في القوس منزع ... فـاذا كان المتحاور يُحس بأن مكانته تتهاوى امـام الحاضرين، فان هؤلاء كانوا يشعرون – على العكس من ذلك ، وبفضل مقدرة سقراط على توجيه الحوار – أنهم قد ارتفعوا الى مستواه فأدركوا مـا كان يفوتهم من قبل واطلعوا على اشياء لم تكن تخطر لهم على بال . فالحوار يفتح الاذهان على حقائق جديدة لم تكن بالحسبان .

ولشد ما كان ادعياء العلم والمعرفة يتميزون غيظاً من هـذا الحوار السقراطي الذي كانوا هدفاً سهلاً له . فقد أنزلهم من صياصيهم ومرّغ كبرياءهم في التراب وأظهر غرورهم وجهلهم فزادهم خبالاً . وهنـا يعدّ سقراط نفسه انه قـد نجح في انتزاع الاباطيل من اذهانهم مهما حنقوا عليـه ومهما ثارت ثائرتهم . هذه هي غايته الاساسية من سخريته اللاذعة التي كان يُصلي بهـا

خصومه ناراً حامية ، لا عن خبث وضغينة بل ليزيل الغشاوة عن عيونهم ، وليدلهم على مواضع الخطأ في تفكيرهم ، ويحثهم على تحري الحقائق وطلب المعرفة الصحيحة . اجل انه انما يفعل ذلك ابتغاء تعليمهم والوصول بهم الى محجة الهدى وإرشادهم الى سواء السبيل .

فهو يرى ان السخرية هي التي تعرّينا امام انفسنا وتكشف لنا اخطاءنا وتزيل عنا غاشية الغرور وتعدّ عقولنا لقبول المعرفة . ولو لم يكن في هذه السخرية البناءة إلا إثارة التفكير في الآخرين ، فناهيك بها نفعاً . انها امضى سلاح للقضاء على الأباطيل والأضاليل والأوهام . هذا ما يعرف بالسخرية السقراطية . فاذا نال بغيته بها بدأت المرحلة الثانية من الحوار حيث يلقي الاسئلة تباعاً في ترتيب منطقي مقصود يجعل من الميسور الانتهاء الى الحقائق التي يريد الوصول اليها . فاذا حاورهم فيما اراد أن يعلموا من القيم الجميلة مثلاً قاد الحوار بدقة ونصب لهم الفخاخ في المنطق . وكذلك يفعل في كل ما يريد ان يتعلموا . وبذلك يصلون الى الحقيقة التي اقروا انهم يجهلونها ، فاذا بهم ينتهون اليها من حيث لا يشعرون ويحسبون انهم قد اكتشفوها بأنفسهم . هذا هو لبّ لباب المنهج السقراطي ، وهو ما يسميه بالتوليد ، اي مساعدة الناس على ان يستخرجوا الحقائق بأنفسهم .

وكان في منهجه هذا يحرص اشد الحرص على تحديد الالفاظ والمعاني التي تحتويها ، خلافاً لأدعياء العلم الذين كان عدم التحديد يتيح لهم الفرصة للإنحراف في المغالطة والتشكيك في الحقائق .

كان الحوار يبدأ بالسؤال عن اشياء تبدو تافهة يعرفها الجميع . فهو يسأل مثلاً عن معنى الخير او الشر ، او الصدق او الكذب ، او العدل او الظلم ، او الشجاعة او الجبن ، او التقوى او الإلحاد ... الخ . ورغم انه يرهق محدثه بالأسئلة ويبلغ به غاية المطاف في تحديد الالفاظ والمعاني

وتحليلها الى اقصى ما يسع التحليل ، إلا انه كان لا يتعدى حدود هذا التحليل . ولذلك فان الحوار كان لا ينتهي الى نتيجة معينة . فحسبه انه نبّه الأذهان الى ضرورة التزام الدقة في اختيار الالفاظ والى ان المعاني موجودة في النفس فلا سبيل الى استخراجها منها وتوليدها إلا بالحوار ، اي باحتكاك العقول والأذهان . فالعلم انما ينبت بين اثنين ، كما يقول القدماء .

لذلك فقد شنع عليه أعداؤه وقال شانئوه انه يهدم ولا يبني ، ويرفض ولا يجيء بشيء من عنده ، بل يكتفي بطرح الأسئلة تباعاً والاعتراض على الأجوبة التي توضع لها دون ان يدلي بتعريف سليم من الاعتراض او يصل الى نتيجة معينة يقطع بها دابر الشك .

والحق ان سقراط كان مثالاً للمواطن الصالح الذي يريد ان يرقى بأمته الى حيث يرجو لها من خير ومعرفة . فهو انسان صادق كان يسير بين مواطنيه سيرة نقية صالحة ، فارتفع عن الصغائر وتنزّه عن الشر ؛ لم يؤذِ احداً بل لقد أحسن الى الناس جميعاً بما قدّم اليهم من نصح وبما أورثهم من هدى . وهو فضلاً عن ذلك فيلسوف عميق بعيد النظر . انه من اولئك الأفذاذ الذين يفاخر بهم الفكر العالمي على اختلاف العصور وتباين أجيال الناس وتفاوت حظوظ هذه الاجيال من الحضارة ورقي الشعور . فالتخريب ليس من طبعه ، والتشكيك الهدّام لا يستقيم مع سموّ نفسه ومعدن الخير الذي قُدّتْ منه روحه .

ان رجلاً كهذا لا يمكن ان يكون همّه إفحام الخصم والنجاح في قراع الألفاظ ومعركة الكلام . فنفسه الرفيعة لا تشفّ عن شيء من هذا ولم يؤثر عنه انه أراد بأحد سوءاً . ولئن كان لا ينتهي في حواره الى نتيجة ما ، فما ذلك إلا لأنه ظلّ طوال حياته يقرّ على نفسه بالجهل ويعترف امام القاصي والداني انه لا يدري شيئاً ، فحسبه صدق المحاولة وبذل الجهد لتحديد الألفاظ وإزالة ما بها من غموض ، حتى لا يطمع

الذي في قلبـه مرض ويسدر في غيّه كل من يتجر باشتراك الالفاظ او ابهام المعاني . وعندما سأل سائل كاهنة معبد دلفي عمن عسى ان يكون اكثر رجال أثينا علماً وحكمة ، قالت انه ليس هناك من هو اكثر حكمة من سقراط . وقد فسّر سقراط هـذه النبوءة بأنه امرؤ لا يعرف شيئاً ويجهر في ذلك على رؤوس الاشهاد ، وان الفرق بينه وبين أدعيـاء العلم ان هؤلاء إنمـا يعرفون بمـا لا يعرفون ، اما هو فان مزيته عنهم انه لا يعرف ويعرف انه لا يعرف . وانه لفرق لو تعلمون عظيم !

٤ ـ الحدّ الكلي

وهكذا أغرى سقراطُ تلاميذَه باختبار الافكار الشعبية بمنطق العقل وحضّهم على عدم الاستجابة لرأي الكثرة وإملاء السلطة عنـد اصدار الاحكام وتقويم الامور . فالرأي العام لا يصلح ان يكون حكماً للحقيقة ، والعرف الشائع لا ينبغي ان يتخـذ دليلاً على حجة رأي او بطلان فكرة . فبالعقل – وبالعقل وحده – إنما تُمحّص الآراء والافكار وتُحلّل العقائد . وبذلك يعبر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير . فالروح اليونانية روح استطاعت ان تكتشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً ، او على الأقل تحاول الوصول اليها بواسطة العقل وترفض كل وسيلة اخرى غير عقليـة للوصول اليها ، على اساس ان الفلسفة ليست مذاهب تُنتحَل او أقوالاً تُردّد ، وإنما هي طريقة يستطيع بها الانسان ان يستخدم عقله على الوجه الصحيح .

ومعنى هـذا ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس ، فإن الحواس تختلف باختلاف الافراد بل باختلاف الحالات في الفرد الواحد . وأمـا العقل – وبتعبير أدق ، معاييره الثابتة – فهو عام في الناس جميعاً . فلا يكفي – كما قلنا مراراً ولا نملّ ان نقول – لمعرفة شيء ما ان نقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير ، بل يجب ان نصل الى معرفة وجوده

العقلي الثابت ، اي الى ماهيته في ذاتها ، او الى حدّه الكلي . ذلك ان العقل ينتزع من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة – بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والديالكتيك – الاعتبارات او المعاني الكلية الثابتة فيها ، كالمبادىء والنواميس وصور الانواع وحدود الاشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات او في كل فرد من أفراد ذلك النوع ، صحّ ان يكون تعريفاً لها وغدا – بالتالي – مقياساً دقيقاً لحقيقتها . وبعبارة اخرى ، ان الماهية ثابتة في الموجودات ومن الممكن التوصل اليها بالحد (او التعريف) الذي هو مجموع الخصائص الذاتية للشيء المعرّف . واذا كانت ماهية الشيء هي هي لا تتغير ، فحقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق . وبذلك يكون سقراط بحق هو واضع فلسفة المعاني او الكليات ، والمؤسس الحقيقي للعلم . لأنه كما يقول ارسطو – الذي يبدو انه أخذ هذا التعبير عن افلاطون – اول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً بطريق الاستقراء[1] . فلا علم إلا للكلي ، اي لا علم إلا اذا كان موضوعه تحديد المعاني وإقامة التصورات والوصول الى الطبائع العامة او الماهية الكلية المشتركة بين جزئيات كثيرة .

وأما السوفسطائيون فإنهم – بحسب سقراط – لم يرتفعوا الى مستوى الحقائق الكلية المطلقة ، بل لقد ظلوا في مستوى الجزئي المحسوس , وحتى عندما قالوا بأن الانسان مقياس الاشياء جميعاً فانهم لا يعنون بالانسان هنا ، الانسان الكلي المطلق ، بل انهم يعنون هذا الانسان او ذاك ، أي لم ينظروا الى الانسان كمعنى كلي ، بل كفرد محدد مخصوص بزمان معين ومكان معين . وهم في نظريتهم في المعرفة لم يقولوا مطلقاً ان

---

١ – كما يمكن القول ايضاً انه هو المؤسس الاول للمنطق، لأنه في رده على السوفسطائيين اول من قال بمبدأ الهوية او الذاتية، اي ان الشيء هو هو، اذ لا تنفصل فكرة الحد عن فكرة الهوية.

الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي الجدير بالبحث والنظر كما يقول سقراط ، وانما الوجود الحقيقي عندهم هو الوجود العيني المتغير المحسوس .

ان سقراط بتوجيهه الفلسفة هذا التوجيه الجديد انما تطرق لأشد قضايا الفلسفة تعقيداً وأكثرها خصوبة وإنتاجاً ، كمسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي - لا الجزئيات المحسوسة - موضوع المعرفة ولُبّ لُبابه . وسيكون هذا الاكتشاف اساساً لنظرية « المثل » الافلاطونية وعنصراً هاماً في المنطق الارسططاليسي الذي ظل معيار الحقيقة زهاء عشرين قرناً .

وعلى كل حال ان اكتشاف المعنى الكلي انما يدين لسقراط . فهو اول من ادرك ادراكاً واضحاً ما يجب ان يكون عليه العلم ، لكنه لم يحسن الاستفادة من كشفه الجديد ولم يستطع ان يمضي فيه الى غاياته البعيدة . فلم يدرك أبعاده كلها ولم يستخلص منه كل ما ينطوي عليه من نتائج واحتمالات . فاذا كان قد حدد موضوع العلم تحديداً تاماً ، فقد قعدت به همته عن تحديد مضمونه . وقد ادرك من نفسه هذا العجز في مواقف كثيرة منها اعتراضه السابق على رؤوس الاشهاد بأنه اذا كان له من ميزة على مواطنيه فهي انه يعرف انه لا يعرف شيئاً . ومنها ما رأينا من انه كان في حواره انما يكتفي بطرح الاسئلة دون ان ينتهي الى نتيجة ايجابية . فهو غير كفؤ لتوليد اي معرفة جديدة وان كان كفؤاً لإثارة الاعتراضات والشكوك التي من شأنها تنبيه الاذهان وإلقاء بعض الضوء على معالم الطريق ...

واذا كان سقراط لم يتقدم كثيراً في البحث في المدركات الكلية ، فانه قد اعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار الجديد . انه يظل اول من ادرك ما يجب ان يكون عليه العلم ، ووضع اللبنات الاولى في الصرح العظيم الذي سيكمله افلاطون وأرسطو من بعده .

٥ ـ الاخلاق

لكن هل هذا كل ما فعله سقراط ؟ كلا . فلئن قعدت به الهمة عن المضي في اكتشافه الجديد الى غاية مداه ، فما ذلك إلا لأن كل همه كان موجهاً نحو الانسان ، وبصورة خاصة الجانب الاخلاقي منه . نحن لا ننكر اننا نجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط شذرات لا تخلو من الحِكم الاخلاقية قد استمدوها عن تجاربهم في الحياة اليومية ، إلا ان هذه الشذرات لا تصل ابداً الى مرتبة الفلسفة الخلقية . فنحن لا نجد عندهم مذهباً كاملاً في الاخلاق يتكوّن منه كلٌّ متناسق متلاحم تتسلسل اجزاؤه بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض ، بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينبث فيه روح واحد .

وهذا ما سيحاوله سقراط . فان مذهبه يُعدّ بحق اول محاولة للاخلاق العقلية الحرة في تاريخ الفلسفة . لأن الاحكام الاخلاقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق ، بل هي تتتابع دائماً حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض وتتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلسلاً في المراتب يكتشفه العقل وحده كما سنرى .

فهو اذ يردّ على السوفسطائيين وجد نفسه مسوقاً الى البحث عن مبادىء ثابتة تكون نواة للعلم ، فطلب الحدّ الكلي وانتقل منه الى الماهيات المشتركة او الطبائع العامة للأشياء . لكننا رأينا انه لم يتقدم كثيراً في هذا السبيل ، اذ تهمه ناحية واحدة من العلم لا العلم بإطلاق ، فمن هذا التصور الجديد للعلم أنتقل الى التخصيص ، فوضع الاساس الاول لعلم الاخلاق . فقد اهتم بدراسة الانسان اكثر من اهتمامه بدراسة الطبيعة .

وهو في تأسيسه لعلمه الجديد نراه كعادته يبحث عن مبادىء ثابتة . اذ العلم لا يكون – كما مرّ معنا – إلا بتحديد المعاني وإقامة التصورات بطريق الاستقراء والانتقال من الجزئي الى الكلي . وكدأبه دائماً يناقش

بعض التعاريف عساه يجد فيها ضالته المنشودة . وهنا ايضاً نراه لا يخرج بنتيجة . فاذا ناقش بعض التعاريف فسرعان ما يرفضها جميعاً ويترك كل المسائل التي يعرض لها معلقة بدون حلّ . فحسبه – كما ذكرنا مراراً – ان يثير التفكير وأن يلفت الانظار الى اهمية الحد الكلي والماهية المشتركة وأن يبث في الفلسفة تياراً جديداً يجعل الموجودات الذهنية هي الموجودات الحقيقية .

لكن هل معنى هذا ان سقراط لم يأت بجديد في ميدان الاخلاق ولم يكن لـــه من مذهب سوى توكيد اهميـة الحـد الكلي والماهيـة المشتركة ؟

حسبه هذا الاكتشاف العظيم الذي لا يدرَك غوره ولا ينضب معينه والذي له من الأبعاد والآفاق ما يعظم عن الوصف ولا يحيط به القول . اجـل حسبه اكتشاف الكلي ليكون اول من مَذْهَبَ الاخلاق ووضع لها نظاماً موحداً متماسك الاجزاء واضح المعـالم راسخ البنيان يظل هو اصدق تعبير عن الروح اليونانية ، وسيكون له من الآثار والانعكاسات في المعرفة والسلوك ما لا نزال نجتني ثمراته يانعة .

فاذا كانت الموجودات الذهنيـة هي الموجودات الحقيقية ، واذا كان الوجود العقلي اسمى من الوجود الحسي ، فالحياة الحقيقية انمـا هي الحياة التي تستضيء بنور العقل وتهتدي بهداه ، وبالتالي فالسلوك الخلقي انما هو ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة والتفكير . وهكذا فالفضيلة تتضمن معنى العلم والعلم ينطوي على الفضيلة .

ومعنى هذا ان الاخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين او التقاليد . فلكي نتحقق بالأخلاق الفاضلة يجب ان نتحقق بالعلم والمعرفة . ولا بد لمن كان دأبه العلم والمعرفة ان يكون ذا اخلاق فاضلة . فهناك اذن وحدة بين العلم والفضيلة . هذا هو لُب الاخلاق السقراطية .

اما كيف يكون العلم هو الفضيلة عند سقراط ، فواضح من ان العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين اين يكون الخير وكيف السبيل الى تحقيقه . ومتى حصل هذا العلم لم يبق مجال لتمييز العلم من الفضيلة، لأن الذي يعلم علماً حقيقياً ان هـذا العمل خير يعلم في نفس الوقت ان من صالحه ان يقوم به . وإذن فليس من الممكن ألا يريد القيام به ، لأن الارادة لا تشير بضد ما يشير به العقل . وليس عثارها او خطؤها إلا ضلال العقل نفسه . إذن متى علمنا ان هذا خير اردناه ، ومتى اردناه فعلناه ، إذ كل منا انما يطلب الخير لنفسه ، والخير انما يكون بتوافق الارادة والعقل ، وبعبارة اخرى انه انما يتحقق بالعمل وفق العلم والمعرفة . ولذلك لا يقدم الانسان على الشر باختياره ولا يسعه ان يرغب فيه حين يعلم علماً يقينياً واضحاً ما هو الخير . فاذا جنح للشر فهو انمـــا يجنح له لجهله بــه . فكل الشرور اذن ناشئة عن الجهل ، وجميع الخيرات مبعثها العلم . وعلى ذلك فالفضائل عند سقراط قابلة للتعليم . فالانسان يمكنه ان يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما اليها ، ومن الممكن تعويده على الخير بإطلاعه على نتائج الاعمال الحسنة ، ولا علاج اجدى للشرير من تعليمه نتائج افعـاله السيئة التي تصدر عنه . والخلاصة لا فضيلة إلا بالعلم .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان بحسب سقراط يبحث عن السعادة . فاذا عرف بمحض العقل ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الى السعادة فانــه لا يخطىء طريقها . إذ لا يمكن ان يقدم الانسان على عمل من شأنه ان يؤدي الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له . والأشرار في نظر سقراط لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او بالوسائل التي تؤدي الى الغايات الطيبة . وعلاجهم انما يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم ، لأنهم لا ينوون إلا خير انفســهم ، لكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير ولا يعرفون وسائله . وإذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان ويقول بالطبيعة الخيرة وبأن هذه الطبيعة لا تحيد عن الخير إلا بسبب الجهل .

وهكذا تكون المعرفة عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة فعّالة لتطهير النفس والسمو بالروح ، وهكذا يكون لعلم الأخلاق عنده أساس يتميز به عن المعتقدات والتقاليد الاورفية وطقوسها ولا يقوم على العادات والغرائز .

●

ومعنى هذا ان العلم هو العلم بالنفس من اجل تقويمها . وهنا يكمن المعنى البعيد للحكمة المنقوشة على معبد دلفي : « اعرف نفسك بنفسك » . فقد تبنى سقراط هذه الحكمة وجعلها شعاراً له . فلكي يصلح الانسان نفسه يجب ان يعرفها اولاً ، فيحلل العقائد التي يعجّ بها ذهنه ويكتشف بنفسه الحقيقة التي في داخل نفسه . فالمعرفة الحقيقية إنما هي معرفة الذات لذاتها واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة والجمال للوصول الى معرفة عظمة الانسان ومجده وشأنه كفرد ثم كجماعة . وبهذه المعرفة يستنير العقل ويذكو في قلوب الناس حب الجمال الذي يجمع كل القيم الانسانية فيتوصلون بواسطة الشعر والموسيقى النابعين من مصدر الجمال – وهو النفس – الى منزلة سامية تؤهلهم لبناء مدينة فاضلة يجد أفرادها الحب في كل شيء .

وبهذا تكون معرفة النفس في فلسفة سقراط مناط الفكر والسلوك والأساس الاول لكل حق وخير وجمال وفضيلة .

●

ومن النتائج المنطقية الهامة لاكتشاف الكلي عند سقراط ولنزعته العقلية الصريحة في الاخلاق ما يكنه من احترام وتقديس لفكرة القانون . فليس ثمة من فكرة فلسفية كان لها من التأثير في حياة سقراط بقدر ما كان لفكرة القانون . فقد كان السوفسطائيون يعتقدون ان القانون من

اختراع الانسان ، انـــه تعاقد وضعي مصطنع يتعارض وقوانين الطبيعة ويرمي الى حماية الضعفاء من سلطان الاقوياء . فلا بأس من الخروج عليه ما دام غير ذي قواعد راسخة في طبائع الأشياء ، وإنما البأس كل البأس ان نخضع له وأن نضحي بحرية الفرد في سبيل اوهام او عادات متوارثة لا حقيقة لها . لكن سقراط الذي يؤمن بنظام الخير في الانسان وفي الاشياء والذي يجعل العقل رائده في كل شيء لم يقبل ان تترك الحياة الانسانية للنزوات والأهواء ، بل لا بدّ ان تكون هناك قواعد ثابتة للعمل ، كلية عامة مطلقة ، كما ان هناك قواعد ثابتة للفكر ، كلية عامة مطلقة . وهذه القوانين يجب على العقـل ان يكتشفها كما يجب على الإرادة ان تطيعها وتخضع لها . فالقوانين إذن ليست اصطناعية ، وإنمـا هي تقوم على اصل ثابت وجذور راسخة في بناء الفرد والمجتمع والطبيعة ونظام الاشياء .

ومن هنا ما نرى عند سقراط من نزعة غائية واضحة اورثها افلاطون وأرسطو وامتدت بامتداد الفلسفة من بعده سواء في القرون الوسطى او في العصر الحديث . وهذه الغائية هي كل ما تبقى من تفكير سقراط في الطبيعة وما بعد الطبيعة . والحق انه من الصعب ان نميز في تفكير سقراط وفي هذه الفترة المبكرة التي يعيش فيها ، بين الاخلاق في الفرد والاخلاق في المجتمع (او السياسة) وبينهما وبين الطبيعة ومـا بعد الطبيعة ، لا سيما وان هذه الغائية متجهة نحو الانسـان كما ان الاخلاق متجهة نحو الانسـان ايضاً ، وهو (اي سقراط) لم يفكر فيها إلا من زاوية تفكيره في الانسـان وفي اخلاق الانسـان . لذلك رأينا ان نجعلها جزءاً متمماً لمبحث الاخلاق عنده .

فإذا كان القانون حقيقة ثابتة مطلقة تجب طاعته ، فهو إذن شيء مقدّس له اصل إلهي ، إذ لا بـــدّ ان يكون صادراً عن قوة حكيمة عادلة شاملة تقوم بالحق وتحرّك الكون بأصول أزلية أبـدية ثابتة ليست عرضة للتغير والتبديل ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان . والدليل على

وجود هذه القوة إنما هو وجود الانسان وعقل الانسان الذي ينعكس فيه العقل الإلهي والحكمة الإلهية . فالكون صانع حكيم وعقل مدبر لا يفعل جزافاً ولا يحكم بالهوى ، بل كل شيء عنده بمقدار . لذلك كان سقراط يعارض كل آلية في تفسير الاشياء ، ويؤكد ان الكون خاضع في وجوده وفي سيره لتدبير عقل إلهي في ظل قانون العناية الإلهية . وهو موجه الى غاية مرسومة تسير وفق خطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيباً من شأنه ان يحقق العدل والخير والجمال ويخدم غايات الانسان العليا .

واذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن الوغول في هذا العالم الإلهي فان العقل قادر على التقدم فيه أشواطاً بعيدة ، بقدر حظه من العلم والفضيلة وخضوعه لنظام الخير والعدل . ان التجربة الحسية ناقصة ضعيفة تفنى بفناء البدن وتتأثر بحركة الزمن وتخضع لقوانين العالم المحسوس الذي قدّت منه ، وأما العقل (او النفس) فليس من معدن هذا العالم . انه شيء خالد أسمى من الزمن الذي يمرّ وأمنع على التغير من كل منيع عهدناه . كيف لا وهو نفثة من العالم المعقول وصورة شبه كاملة للقوة الشاملة التي تنظم العالم وتضبط سيره . وما علينا لمعرفة حكمة الوجود ووجه العظمة فيه إلا ان نقابل بينه وبين النفس الانسانية ونقارنه بما نجد فيها من القوة الفذة العارفة . وينقل لنا اكزينوفون حواراً دار بين سقراط وأرسطوديم حول النعم التي أنعم الله بها على الانسان ، فيروي ان سقراط قال لمحدثه ان النفس الناطقة هي أعظم هذه النعم ، وان العناية التي أوجدتها على هذه الصورة إنما هي عناية فائقة حقاً . فليس عجيباً إذن ان يكون لها وجود مستقل سابق على البدن وحياة شريفة سامية حصلت فيها على الحقائق الإلهية . ولن ينالها الموت عند موت البدن ، بل ستبقى لتنال جزاء ما قدمت يداها في الحياة الدنيا ، إن خيراً فخير او شراً فشر . هذا هو قانون العدالة الإلهية الذي لا يتخلف ، فلا معقّب لحكمه ولا رادّ لأمره !

ولعلنا نلمح هنا سقراط يبشر بتعاليم افلاطون قبل افلاطون نفسه ولولا ان النصوص تنقصنا لأمكننا ان نقطع في هذه المسألة برأي حاسم . ويمكن القول بشيء من الاطمئنان ان سقراط قد استبق كثيراً من النتائج التي عرف افلاطون ان يجلوها حتى لكأنها من بنات أفكاره هو . ولا عجب فقديماً قيل ان التلميذ سرّ استاذه !

٦ ـ مأساة سقراط

ان أحسن تعاليم سقراط كانت حياته ، وأعظم منها موته في سبيل الحق والفضيلة . لقد كانت حياته مجهوداً متصلاً لفهم الانسان ونضالاً قوياً للأخطاء والأوهام الشائعة في عصره وكفاحاً لا يهدأ لتحطيم القلق او الاضطراب اللذين غرق فيها أبناء أثينا لاستحكام الأطماع فيهم ، ونتيجة للاعتقاد بوجود عدد عظيم من الآلهة المتنافرين فيما بينهم المتناحرين بالأهواء والشهوات ، بدلاً من ان يكونوا مثالاً يُحتذى وقدوة صالحة يسير الناس على منهاجها .

لقد علّم سقراط شبان أثينا ان العقل أثمن شيء في الوجود وان اللذة التي يجتنيها من المعرفة أشهى ثمرة يحلم بها انسان وأطيبها على الإطلاق . لقد ألهب مشاعرهم شغفاً بالمعرفة وأوقد أفئدتهم حباً للحكمة . فتعلقوا به اكثر من تعلقهم بآبائهم والتفوا حوله يصيخون اليه السمع ويتدبرون أقواله .

كان سقراط لا يخشى في الحق لومة لائم لا يحفل في سبيله بأهواء الأثينيين ؛ وكم نال من كبريائهم وشموخ أنفهم . فهو إنما يريد ان يجاهدهم كيما ينقلبوا أخياراً صالحين وأن يواسيهم كما يواسي الطبيب مرضاه ، ولا يُنزل نفسه منازل الساسة المحترفين الذين يتملقون عواطف الجماهير ويخاطبونهم بما يرضيهم وهم لا يؤمنون بحق ولا بعدل .

ويسمعه العتاة والطغاة والعادون وأرباب السلطان ، الذين يريدون المجد عنوة ويسعون اليه على أشلاء المرضى والثكالى وفوق جثث الأبرياء والمظلومين . وعلى قدر ما كانت كلماته بلسماً لهؤلاء فقد كانت نذيراً لأولئك اشد فتكاً من اقوى الأسلحة وأمضاها . ويتهامسون في امر هذا الرجل الغريب الذي لا يطلب مجداً ، ولا مطمع له من مال او رياسة ، او عرض من الدنيا قليل . انه لا يخاطب الناس مرضاة لأهوائهم او استدراراً لمشاعرهم . إنْ يريدُ إلا الإصلاح !

وتألب عليه جميع الذين في قلوبهم مرض والذين استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . ولا بدع في ذلك ، فان اهم ما يصبو اليه الظالمون والطغاة وأعداء الإنسانية انما هو قادة الرأي وأصحاب القرائح الذين يغلون في قول الحق ويفضحون سوءات الظالمين !

وتقدم الى القضاء ثلاثة من خصومه يتهمونه بإنكار آلهة المدينة والاستهزاء بهم وإفساد عقول الشباب . والثلاثة هم انيتوس احد زعماء الديموقراطية ومن اثرياء المدينة ، وكان شديد الحقد على سقراط لاعتقاده انه افسد عليه ابنه ؛ ومليتوس شاعر خامل ؛ وليقون احد الخطباء . ويعود الاتهام الى اسباب شخصية وبواعث سياسية : إذ كان سقراط قد حاور بعضهم فيمن حاور وعرّضهم للإحراج والسخرية كدأبه في حواره دائماً . فضلاً عن انتقاد سقراط للديموقراطية والاستناد الى مبدأ القرعة لا الكفاءة والأهلية في الانتخاب . وكانت المحكمة مؤلفة من محلفين قد اختيروا بالقرعة يزيد عددهم على الخمسمئة ، وكانوا حشداً جاهلاً لا تجانس فيه ولا انسجام يتأثر بمصالح الساسة وأهواء الجماهير . ويدافع سقراط عن نفسه بقوة واعتداد ، ويستنكف ان يستعطف القضاة . وأخيراً يصدر عليه الحكم بالاعدام .

وفي السجن ، وقبل تنفيذ الحكم ، كان تلاميذه يختلفون اليه كل يوم

ليتحدثوا معه ويستمعوا الى اقواله . وقد مهدوا له اسباب الفرار لكنه رفض بإباء وشمم ، لأن عليه ان يخضع لقوانين المدينة التي عاش فيها وأخلص لها طوال حياته . ولم يمسه رهق من خشية الموت ، بل ظل يحدّث تلاميذه في خلود النفس ، كأن ليس في الأمر ما يدعو الى الابتئاس والحزن وكأن صفحة حياته لن تنطوي بعد قليل ، حتى جـــاء اليوم المشؤوم من سنة ٣٩٩ ق . م . فتجرّع السم قرير العـين مطمئن القلب راضياً بحكم ربه ، داعياً اياه ان يوفقه في رحلته الى عالم الخلود .

وهكذا تنتهي حياة رجل عظيم بصفحة من اشد صفحات التاريخ البشري قتامة ومن اكثرها إساءة الى الكرامة والإنسانية .

وهكذا يُغتال العقل في مهبط العقل وينكسف النور في بلد النور !



الفصل الخامس

أفلاطون

(٤٢٧ ق.م ـ ٣٤٧ ق.م)

١ - حياته

هو ارسطوقليس (Aristocles) بن ارسطون (Ariston) وافريقطيون (Périctione) . وقد أطلق عليه من قبيل السخرية لقب افلاطون (Platon) أي العريض ، لامتلاء جسمه وعظم منكبيه وقوة بنيته . ولد بأثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي ناهزت الثمانين .

وهو من أسرة ارستوقراطية غنية عريقة في المجد والشرف . نظم شعراً تمثيلياً وبرع في الغزل وكتابة المسرحيات ونبغ في الموسيقى والرياضيات والبلاغة ، ومارس الألعاب الرياضية ، واشتهر بالسياسة بحكم قرابته وعراقة نسبه . وعندما كان يتردد بين الشعر والسياسة لا يدري أيهما يختار طريقاً له في الحياة ، إذ افتتن وهو في سن العشرين بالفيلسوف سقراط . فما كان منه إلا ان أحرق قصائده وترك النساء وتبع الفيلسوفَ الشيخَ الذي استولى على جميع مشاعره .

انقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية والازمات الاجتماعية . حارب في ثلاث معارك ونال جائزة في الشجاعة . ولما انتهت حروب

البلوبونيز سنة ٤٠٤ ق. م. وانكسرت أثينــا وتحطم اسطولها العظيم ، سقطت حكومة اقريطياس (Critias) رئيس الطغاة وعمّ افلاطون ، فاستلم زمام الحكم من بعده جمـــاعة الديموقراطيين الذين قتلوا سقراط . فصُدم افلاطون لقتله صدمة عنيفة وكان في السابعة والعشرين من عمره . وقد خلـّف لنـا صوراً غير تاريخية – ولكنها رائعة – لدفاع سقراط وسجنه وإعدامه ، وذلك في محاوراته « الدفاع » و« اقريطون » و« فيدون ».

وبموت سقراط تفرّق تلاميذه وغادر معظمهم أثينا الى حين . فذهب افلاطون الى ميغارى حيث صديقه اقليدس ثم الى قورينا (Cyrène) [1]. ويظهر انـــه سافر منها الى مصر دارساً مستقصياً ، فاطلع على علومها وأديانها وتقاليدها ، وبقي فيها الى ان وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة ، فارتحل منها الى جنوب ايطاليا حيث استهواه مذهب فيثاغورس واتصل بكبار ممثليه ، ثم انتقل بعـد ذلك الى صقلية تلبيـة لدعوة تلقـّاها من طاغيتها ديونيسوس الاول (Denys) وارتبط فيهـا برباط الصداقة مع صهر هذا الاخير ديون (Dion) الذي اصبح فيما بعد أشدّ تلاميذ افلاطون اخلاصاً في الاكاديمية . ولسنا ندري لأي سبب أراد هذا الطاغية المترف ان يدعو فيلسوفاً الى بلاطه . لكن سرعان ما دبّ الخلاف والشقاق بين الفيلسوف والطاغية ، فنفـــاه على متن احدى السفن الى جزيرة ايجينا (Egine) حليفة اسبرطة ، وكان لا بد ان يصبح افلاطون – وهو أثيني – أسيراً فيها . وظلّ كذلك حتى افتـداه احد القورينائيين وهو انيقريس (Anniceris) ثم عاد سالماً الى أثينا .

وفي مدينته ومسقط رأسه نراه ينصرف بكليته الى تـــأدية الرسالة الحقيقية التي نذر نفسه لها ، وهي تثقيف الشباب الأثيني وحسن توجيهه

١ – وهي الآن قرية صغيرة تدعى قرنة في برقة بشمال افريقيا .

وقيادته . فأسّس في احدى ضواحي أثينا – بالقرب من حدائق البطل اكاديموس – ما قد اصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « الاكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المفيد ان يسمى بأول جامعة . وهناك ألقى افلاطون دروسه وألّف كتبه ، وكان لا يسمح بالدخول اليها إلا لمن كان مهندساً ، فقد نقش على بابها هذه العبارة : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل هيكل الفلسفة » . وانتقلت الاكاديمية من بعده الى وسط المدينة في مكان معروف باسم موضع بطليموس وظلّت مزدهرة فيها حتى أمر يوستينيان بإقفالها نهائياً عام ٥٢٩ م .

وانقطع افلاطون الى الدرس والتعليم في الاكاديمية زهاء اربعين سنة تخللتها رحلتان قصيرتان الى صقلية بعد موت ديونيسوس الاول وانتقال الحكم الى ابنه الأكبر ديونيسوس الثاني ، وذلك في محاولة لإقامة مدينة فاضلة ونظام مثالي في الحكم والعدالة ، فكان الفشل حليفه . فلم يكن امامه إذن إلا ان يستمر في مهمته الاصلية وهي التدريس ، فأقام على ذلك حتى توفي عن عمر يناهز الثمانين .

٢ ـ محاورات افلاطون

ان افلاطون مؤلف مكثار . ترك لنا عدداً كبيراً من الكتب وصلت الينا كاملة لحسن الحظ . فهو من بين الفلاسفة القدماء اول فيلسوف تظلّ جميع كتبه محفوظة دون ان تسطو عليها يد الضياع . ولعل من اسباب ذلك الصورة الفنية الرائعة التي كُتبت بها . وليست المشكلة بالنسبة الى افلاطون مشكلة كتب مفقودة بقدر ما هي مشكلة كتب قطع النقد الحديث بأنها منحولة .

وقد صاغ افلاطون جميع كتبه في اسلوب الحوار ، ما عدا مقالة « الحدود » ومقالة « الخير » التي يذكرها ارسطو ، ثم الرسائل الثلاث عشرة ، فقد كتبها بطريقة الكلام المرسَل لا بطريقة الحوار .

وقد اتخذ افلاطون من سقراط بطلا لمحاوراته إلا محاورة « النواميس » فإنها تخلو من اسم سقراط ، إذ يسمي بطلها باسم « الغريب الأثيني » ويغلب على الظن انه هو سقراط نفسه أيضاً ، لأن مسرح هـذه المحاورة جزيرة كريت ، وسقراط ليس من سكان هذه الجزيرة ، بل هو غريب عن اثينا .

وقد اختار افلاطون اسلوب الحوار لأسباب اهمها في رأينا ان الحوار جزء من تصوره للفلسفة ، بمعنى ان الحوار عنده – كما كان عند استاذه – هو الطريقة المثلى لاكتشاف الحقيقة ، فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار في الحجر ، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل ، ثم غشيتها الغواشي ، ولا سبيل الى إظهارها إلا باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقـد الآخرين واختبارها بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها . وقـد تكون لأفلاطون بواعث اخرى لكن هذا الباعث هو في رأينا اهمها .

وجدير بالذكر منذ البداية ان هذه المحاورات قطعة فنية اكثر مما هي سجل تاريخي . فأفلاطون لا ينقل لنا فيها الأحاديث التي كانت تدور بين المتحاورين نقلا اميناً ، كما انـه لا يهتم بتنسيقها وربط الأفكار فيها ربطاً محكماً يجعل منها وحدة منطقية متماسكة . فقلما نجـد فيها انسجاماً في الأفكار او تسلسلاً في الرأي ، وكثيراً مـا تنتقل من موضوع الى آخر انتقالاً قد يدخل السأم في نفس القارىء . وهي لا تخلو ايضاً من الإشارات التي يناقض بعضها بعضاً . بل هناك اخطاء تاريخية في كثير من المحاورات . ففي افـلاطون يلتقي الفيلسوف والشاعر والكاتب القصصي المسرحي والكوميدي في حيز واحد . انه يمزج الشعر بالفلسفة بالعلم بالفن بالاسطورة مزجاً ُيسكر ، فيه عذوبة ولذة . فالفن يسيطر عنده على المنطق ، والحياة متقدمة على المنهج . والخلاصة ان افلاطون يقدم لنا في هـذه المحاورات صورة من الحياة ومن الحركة الجدلية بكل ما فيها من تفكك وتناقض وغرابة اكثر مـمـا يقدم لنا منهجاً في التفكير واضح المعالم سليم الخطو.

خالياً من العيوب المنطقية والمقتضيات المنهجية . ماذا اقول ؟ حتى الاسطورة تشغل مكاناً هاماً في المحاورات ، فهي سمة بارزة من سمات تفكير افلاطون . فهو لا يُعنى ببسط المذهب بقدر عنايته ببعث الشعور بالحياة وبخلق جو ملائم يسمو فيه الخيال الشعري والعاطفة الخصبة والوجدان الفياض . ولن نفهم فلسفة افلاطون إلا على هذا الاساس .

وعدد المحاورات التي بين ايدينا ستة وثلاثون[١] ، ثمان وعشرون منها صحيحة النسبة اليه على ارجح الاقوال ، وست منحولة ، واثنتان مشكوك فيها . بل قد يبالغ البعض فيحذف معظم المحاورات . فقد ذهب شيرشميدت (Schearchmidt) مثلاً الى حذف سبع وعشرين محاورة عدّها مدخولة او من وضع احد كتّاب الاكاديمية .

وهذه أهم المحاورات التي ثبتت صحة نسبتها الى افلاطون :

هبياس الصغرى (في الحق والباطل)
خرميدس (في العفة)
لاخس (في الشجاعة)
اوثيديموس (في الحياة الفلسفية)
غورجياس (في الأخلاق والسياسة)
مينون (في ان العلم تذكُّر)
الدفاع (دفاع سقراط)
اقريطون (في الخضوع لقوانين الدولة)
فيدون (في خلود النفس)
المأدبة (في الحب)

---

١ — بما فيها « الرسائل » التي تعد محاورة تختتم بها مؤلفاته .

بروتاغوراس	(في السوفسطائيين)
الجمهورية	(في المدينة الفاضلة)
ثيتاتوس	(في نظرية المعرفة)
برمنيدس	(في المنطق)
السوفسطائي	(في التعريفات)
فيلابوس	(في اللذة والخير)
السياسي	(في وظيفة السياسي)
طيماوس	(في اصل العالم)
النواميس	(في تنظيم المدينـة وهي استدراك لما ورد في الجمهورية).

٣ ـ فلسفة افلاطون

ان افلاطون هـو الفلسفة اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيـه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها او كلها عن سابقيه ، فجددها تجديداً كاملاً . فنحن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي ، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلهي ، والعنصر الشعري والفني ، وأخيراً العنصر الأسطوري . وقد زاوج افلاطون بين هذه العناصر جميعاً وجددها تجديداً عظيماً رائعاً ، وأضفى عليها من اصالته وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن وتنازع الخلود .

ان مزاجـاً كهذا المزاج المعقّد يصعب تحليله والوصول الى اغواره السحيقة . لذلك لم يكن من السهل التعرف الى حقيقـة فلسفة افلاطون وإدراك معانيها . فهو لم يترك لنا اي فلسفة منظمة في أي باب من ابوابها ، وإنما ترك لنا مجموعة من المحاورات تتشابك فيها الموضوعات ويكثر فيها الاستطراد من مسألة الى اخرى حتى ليتعذر في كثير من الأحيان الاتفاق

على اسم واحد لكل محاورة من المحاورات ، كما يتعذر في هذه المحاورات ايضاً - ولا سيما تلك التي ترجع الى عهد مبكر - الفصل بدقة بين آراء افلاطون وآراء استاذه سقراط . وفضلاً عن ذلك فان هذه المحاورات انما وضعت لجمهور يحب اللهو ويطلب المتعة ، فكانت المحاورات بالنسبة اليه غنى من حاجة كبيرة . وأما الفلسفة الحقيقية ، الفلسفة التي تعبر عن فكر افلاطون وتنبض بروحه وقلبه ، فلم يُدونها فيلسوف الاكاديمية قط ، ولم يشغل نفسه بكتابتها ، وإنما وصلت الينا عن طريق بعض تلاميذه في الاكاديمية ولا سيما ارسطو . ومع ذلك فلا غنى لنا عن الرجوع الى المحاورات لأنه مهما قيل فيها فانها تظل أثره الباقي ، اراد هو او لم يرد ، وسواء شئنا نحن ام أبينا .

وعلى كل حال يرى افلاطون ان الفلسفة لا تدوّن ولكنها تنبثق من النفس وتتطاير كما يتطاير الشرر من الحجر ، فهي تجربة نفسية اكثر منها حقيقة منطقية . انها حال اكثر منها مقالاً ، لذلك فهي تستعصي على التعبير ولا يمكن للألفاظ ان تفصح عنها ولا للأمثلة ان توضحها ، ولا للتعاريف او الحدود ان تحيط بها ، إذ الألفاظ والأمثلة والحدود كلها وسائل ناقصة لا بد ان تؤدي الى الخطأ . والسبيل الى بلوغها انما يكون بالحوار بين الطالب والمرشد ، او النجوى بين ذوي النفوس الفذة التي تجتمع بالإلفة وترتبط بالمحبة . هنالك تنقدح البصيرة وتَري زناد العقل وَرْياً تنثال فيه المعاني وتنكشف الحقيقة كما هي فتهجم على القلب وتُدرَك بالعيان المباشر . اجل انها لا تُعرف بنظم الكلام وترتيب الحجج والأدلة المحررة بل بالنفث في الروع والقذف في الصدر ... ومع ان افلاطون لا ينكر أهمية المنطق والاستدلال والحِجاج ، فقد ظل يعتمد على الحدس والبصيرة في كل تفكير يصدر عنه او معرفة يقول بها او حكمة يصل اليها ، او قل هو يجمع بين الوجدان من ناحية والمنطق من ناحية اخرى في مزاج ساحر أخاذ ، وكل

هذا من أثر النظرة الشعرية في فلسفته . فالفلسفة انما تُعاشُ اكثر مما تُقرأ وتُقتنص بالذوق والكشف اكثر منها بالبحث والنظر ... وكل من ذاق عرف .

فالفلسفة اذن هي البصر بالخير والحق والجمال وتأملها وانتقاش القلب والسر بهـا . إنها ضرب من التصفية المستمرة للنفس وتفريغها من شواغل المادة والعالم المحسوس والقيام على مجاهدتها وتطويعها وأخذها بالعلم والعرفان والتفكير والنظر ، والدأب على ذلك حتى تتفجر بالحكمة وتدر عليها اللذات العلى . وبعبارة اخرى ، ان الفلسفة هي التشبه بالله بقدر الطاقة الانسانية ، فيصبح المرء قدسياً وعـادلاً وحكيماً ، كما يقول في « الجمهورية » ، و « تيتاتوس » ولا يكون الإنسان فيلسوفاً إلا اذا انبثقت الافكار من نفسه وكانت معبرة عنه هو ، لا صدى لأفكار الآخرين .

هذا هو معنى الفلسفة . وأما وظيفتها فهي من لوازم معناها ، أي انها تنحصر في إحياء النفوس وصقلها والأخذ بيدها حتى تتقدح لهـا الحقائق وتلتمع فيها ، لا ان تتلقاها من افواه الآخرين او من صفحات الكتب وترددها افكاراً ميتـة لا حياة فيها . فالفلسفة إنما تحيا بأصحابها وتموت بانفصالها عنهم ؛ فلا نكن طلاب موت ، بل لنكن طلاب حياة .

وقد عدد افلاطون في « الجمهورية » مزايا الفيلسوف الحقيقي . فالفيلسوف الحقيقي في نظره يجب ان يكون محباً للحقيقة وذا رغبة وقادة في معرفة جميع الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً الى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة زاهداً في الحياة نابذاً للشقاء ، شجاعاً امـام الموت ، بعيداً عن العناد والعجرفة والكبرياء . ويجب ان يكون ايضاً سامي المدارك حر الفكر قوي الحدس عـادلاً دمث الطباع سريع الخاطر والذاكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية متسقة . ومن لم تتوافر فيه هذه الصفات فلا سبيل الى بلوغه الفلسفة .

٤ - اقسام فلسفته

لقد كان افلاطون شاعراً مفعم الوجدان فياض الخاطر خصب القريحة الى حد يمنعه من ان يقيّد افكاره او ان يحدّها بحدود. فقد آثر كما مر معنا ان يقدم هذه الأفكار في صورة من الحياة والدفء والحركة اكثر من تقديمها بطريقة تعليمية اكاديمية او في صورة مذهب نهائي كامل. فهو لم يتبع خطة منظمة ونسقاً متماسكاً يأخذ بعضه برقاب بعض. لذلك يجد الباحث صعوبة في عرض افكاره في صورة منسقة او تقسيمها وتبويبها، لأن ذلك من شأنه تجميدها في قوالب متحجرة وحرمانها من سياقها الجياش الحي المتدفق. ولكننا مضطرون لأن نفعل ذلك لأنه وسيلتنا الوحيدة لاستشفاف فلسفته. وشأننا هنا كشأن علماء الحياة، فهم لا يستطيعون دراسة المادة الحية إلا بتحليلها الى عناصرها الأولية ومعالجتها بمختلف الاحماض والمواد الكيماوية والطرق الكهربائية، أي بإماتتها او على الأقل بتشويهها. وكذلك الحال في تقسيم فلسفة افلاطون. فهذه التقسيمات من شأنها تشويه فكر افلاطون وإماتته. ولكن ما العمل اذا لم تكن لنا وسيلة اخرى، كما لا نفهم الحياة إلا بتشويهها والقضاء عليها؟ فإذا كان هو لم يفكر في إطار من المنطق ولم يلتزم خطوطاً صارمة فسنفكر نحن عنه في إطار كفرَ به وسنلتزم عنه خطوطاً لم يعترف بها، على ما في ذلك من المزالق. وفي نطاق هذا الفهم الحي لفلسفة افلاطون يمكننا تقسيمها ستة اقسام هي: (١) نظرية المعرفة، (٢) عالم المثل، (٣) الطبيعة، (٤) النفس، (٥) الاخلاق، (٦) السياسة. وسنبحث كل قسم من هذه الاقسام على حدة.

٥ - نظرية المعرفة

لعل السوفسطائيين اليونان هم اول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعاً جديداً. فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره،

فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الانسان نفسه . ونادى السوفسطائيون بنظرية في المعرفة « انسانية » فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته ، وكل ما هو موجود قائما وجوده بالنسبة الى الانسان . وهذا معنى قول بروتاغوراس : « الانسان مقياس كل شيء » . والحقيقة إنما تُدرك بالإحساس المباشر نفسه ، اي ان الإحساس هو معيار الحقيقة . فالحقيقة هي ما تراه وتسمعه وتلمسه وتذوقه وتشمه . وإذن فان معرفة الحقيقة ميسورة للناس جميعاً .

ثم جاء سقراط فقال ان العقل هو سبيل المعرفة لا الحس . إذ ان الحس يختلف باختلاف الأفراد بل باختلاف الحالات في الشخص الواحد ، وأما العقل فهو عام في الناس جميعاً . فهو وحده مستقَر الحقيقة ومعيارها الصادق الأمين ، لأنه هو وحده الذي يستخلص الحقائق الكلية الثابتة لا الحواس . فكلمته هي القول الفصل وما عداه باطل .

وأخيراً يأتي افلاطون فيذهب في نظرية المعرفة مذهب استاذه ويرى فيها رأيه ، لكنه يكمله ويمضي مثله في تفنيد أقوال السوفسطائيين .

وجدير بالذكر ان افلاطون اذا كان قد عُني بكيفية تكوين المعاني والتصورات عن طريق حس من الحواس ، إلا انه لم يبيّن الشروط العامة التي يكون بها المدرَك صحيحاً ، اي انه لم يبحث في نظرية المعرفة بحثاً حقيقياً يتجه اولاً وبالذات الى بيان الشروط التي بها إنما تكون المعرفة صحيحة .

وهذا ينطبق ايضاً على ارسطو وجميع الفلاسفة اليونان . فمثل هذه المسائل لم توجد إلا في العصر الحديث ابتداء من لوك وهيوم ، وهي التي توسّع فيها كانط من بعد ووضعها في أعلى صورة بلغتها . ولقصور الفلاسفة اليونان عن الوصول الى شروط المعرفة الصحيحة فقد انساقوا كثيراً في الاستنتاجات السريعة دون ان يكون في سير البرهان ما يسمح بهذا

الاستنتاج . وعلى اساس ما يستنتجون يضعون من المذاهب ما يشاؤون . فتجاربهم في هذا الباب ناقصة إذن ومعرفتهم لم تكن معرفة قائمة على الاستدلال الحقيقي الذي يتسم بالدقة ؛ وبهذا يمتاز الفلاسفة المحدثون عن أسلافهم اليونان . لهذا توصف الفلسفة الحديثة بأن روحها النقد وطابعها التفرقة بين الذات التي تدرك والأشياء التي هي موضوع الإدراك .

هذه ملاحظة عابرة أحببنا تسجيلها منذ الآن لنكون على علم وبصيرة بخصائص نظرية المعرفة عند اليونان والبون الشاسع بينها وبين نظيرتها في الفلسفة الحديثة .

•

وعلى كل حال ، فان افلاطون في نظرية المعرفة يضع لها درجات فيفرق بين (أ) الحس (ب) والظن (جـ) والاستدلال (د) والتعقل .

أ – فأما الحس فلا يصلح ان يكون سبيلاً الى المعرفة الحقيقية ، كما ان المحسوسات لا تصلح ان تكون موضوعاً لها . فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحس لم تكن هناك حقيقة ، وإلا لكان ما يقوله اي انسان عن العالم مساوياً في قيمته لما يقوله اي انسان آخر ، بل وأي فرد ! فمن ذا يفصل بين ما يقوله هؤلاء جميعاً ؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع اليها لحسم الخلاف ؟

كلا ، ليس الحق هو ما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، انه إنما يقدم لنا فيضاً من التغيرات الفردية المؤقتة . انه إنما يدرك عوارض الاجسام وأشباحها ولا يصل ابداً الى إدراك حقيقتها . انه اول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها . فالنظر اليه على انه كل المعرفة ، فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها . فلو لم تكن لنا إلا احساسات لما كانت لدينا قط

معلومات او حقائق . فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس ، وإن كان الحس شرطاً في حصولها . انها انما تأتي عن طريق الأفكار وعن طريق الصور المعمّمة والمعاني الكلية والمدركات العامة . فالعقل يتلقى فيضاً من الإحساسات ثم هو يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدركات ، وهنا تكمن حقيقته . ولو كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة لكانت هذه العمليات مستحيلة ولكان التفكير متعذراً . أجل ان العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها فيركبها معاً ويصنفها حسب ما بينها من أوجه الشبه ثم يعبر عن الصنف بأجمعه باسمه العام . فكلمة « انسان » مثلاً ينطوي تحتها جميع الناس . وكذلك كلمة « حيوان » و « نبات » و « كتاب » و « ورقة » الخ . هذا هو الحد الكلي الذي تحدث عنه سقراط والذي لا يُدرَك بالحس ، وإنما يُدرَك بالعقل ، والعقل وحده ، وأهم خصائصه انه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له . فالناس يولدون ويموتون ، ولكن « الانسان » يبقى . وكذلك « الحيوان » و « النبات » و « الحمار » . وكذلك ايضاً المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية ، فهي كلها افكار سرمدية كاملة ، وإن كانت مقابلاتها الحسية زائلة فانية .

ثم ان الحس لا يقدّم لنا إلا « بعض » الصور ، فاذا بالعقل يستحضر « سائرها » كلمح البصر : فنعلم مثلاً ان هذه التفاحة الحمراء غاذية طيبة المذاق مع اننا لا نرى غير لونها ، وندرك أن في الغرفة انساناً مع اننا لا نرى غير طرف يده في الشباك ، ونعلم أن البيت مأهول بالسكان مع اننا لا نسمع غير وقع اقدامهم ، ونفهم اللغة مع اننا لا نسمع غير ألفاظها .

فالعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها الى بعض ويعارضها بعضها ببعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها احكاماً مغايرة للحس . فالجمع والمعارضة (او المقارنة) وإدراك العلاقات وإصدار الاحكام

ليست من افعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل . ان الإحساس إنما ينبه العقل ويقدّم له المادة الخام . انه أداة العقل ولكنه ليس هو العقل . وإذن فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل على الإحساس .

ب – وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن (او الرأي) ، وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة . فهو وإن كان ارقى من الحس إلا انه يظل معرفة ناقصة غير معلّلة . فهو يحكم على الاشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها . ان المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعلّلة ، اي معرفة الامور بعللها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت ، بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته وبتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله . ان الظن قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً ، بخلاف المعرفة المعلّلة (او العلم) فهي معرفة صادقة ضرورةً لأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة .

جـ – والاستدلال ارقى من الظن وأقل من العلم (او التعقل) فهو ارقى من الظن لأن موضوعه غير حسي ، وهو اقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول الى موضوعه ، وذلك كالاشكال الهندسية والنظريات الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف . فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة ثم لا يلبث ان يستغني عن كل صورة حسية ليستبقي المعاني الكلية ويتأملها .

د – والتعقل (او العلم) هو اسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً . فموضوعه التصورات الفلسفية المجرّدة او المثل العقلية ، كالعدالة والجمال والخير . فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة ، والحقيقة العليا ، حقيقة الحقائق ، دون الاستعانة بالحواس والرجوع

اليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الاعلى الذي إنما يطلب لذاته ، وكل ما عداه فإنما يطلب له . وهو إنما يُدرَك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر . فهو الغاية القصوى والمطلب الاسمى .

والطريق اليه هو المنهج الديالكتيكي . والديالكتيك نوعـان : صاعد وهابط . ويكون بالاستقراء والقسمة . فالإستقراء هو انتقال الذهن من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها . ففيه يلاحظ الانسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيات الى الصفات الجوهرية التي تربط هـذه الجزئيات بعضها ببعض ، أي الى الماهية العامة او النوع ، ثم يرتفع من الانواع شيئاً فشيئاً حتى يصل الى ما هو مشترك بين عدة انواع وهو الجنس ، ثم يرتفع من الاجناس وهي ماهيات اعم من الانواع ، الى ما هو مشترك بينها ايضاً . هذا هو الاستقراء ، وأما القسمة فهي بيان اعم الاجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تمييز هذا الجنس بذكر الفصل . ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء الذي يعبر عن ماهيته . فتعريف الانسان إنما يتم بذكر الجنس (حيوان) والفصل (ناطق) .

والخلاصة ، ان المنهج الديالكتيكي إنما يقوم على الارتفاع من الافراد الى الانواع فإلى الاجناس عن طريق تبين الصفات الجوهرية وإسقاط العوارض الثانوية والارتفاع من هذه الصفات شيئاً فشيئاً حتى نصل الى صفة واحدة تعمّ الصفات الاخرى جميعاً . فنحن هنـا إذن بإزاء حركة صعود من الاشياء الدنيا وهي الافراد ، الى اجناس الاجناس او الاجناس السامية . لذلك يسمى هـذا النوع من الديالكتيك بالديالكتيك الصاعد ، في مقابلة الديالكتيك الهابط ، وهو عملية عكسية يهبط فيها الانسان من الاجناس العالية وأجناس الاجناس الى الافراد .

هذا ولا يخلو المنهج الديالكتيكي بنوعيه من اشارات تتفاوت في الوضوح الى بعض المبادىء المنطقية العامة لا ينبغي ان يقلل من اهميتها – كما جرت

عادة اكثر الذين أرّخوا لأفلاطون – ان ابحاثه فيها ذات طابع ميتافيزيقي لا منطقي . فهو قد بحث في القواعد المنطقية الرئيسية من استقراء وتحليل ، وكانت له ملاحظات مفيدة في المنطق كقوله ان القضية تتألف من موضوع ومحمول وأن طرفي النقيض لا يُحملان على موضوع واحد . كذلك عالج افلاطون فكرة المقولات وجعلها خمساً وهي « الوجود » و « السكون » و « الحركة » و « الهوية » و « الغيرية » [1] كما سنرى في نظرية المُثل بعد قليل . ومع ان نظرة افلاطون الى المقولات ليست منطقية خالصة وإنما هي ميتافيزيقية في جوهرها ، اي هي حقائق فعلية لا مجرد تصورات ذهنية (او منطقية) بحتة ، ومع ان بحثه للاستقراء والتحليل لم يكن كاملاً إذ لم يبين جميع الشروط التي يجب توفرها لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً ، فان من الممكن ان يستخلص المرء من كل هذا اتجاهاً منطقياً ما عند افلاطون سيتخذ شكله الكامل عند تلميذه ارسطو . فأفلاطون يظل – في هذه المسائل كما كان في غيرها – المنارة التي ستضيء الطريق لتلميذه ارسطو من بعده .

وعلى كل حال ان التعقل هو أسمى درجات المعرفة كما قلنا ، كما ان الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول اليه ، لأنها تبعد العقل عن الاشياء الحسية الفجة وتهيب به الى التأمل في الاشياء التي صلتها بالحقيقة اكبر . ولأهمية الرياضيات كمدخل الى الفلسفة فقد كتب افلاطون على باب الاكاديمية : « من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا » .

٦ ـ عالم المُثل

اذا كان سقراط قد قال ان معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية فانه لم يقل مع ذلك ، او لم يصل بعد الى القول ، بأن وجود الماهيات هو

---

١ – الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري ، الطبعة الاولى سنة ١٩٥٥ ص ١٥٧ .

الوجود الحقيقي . وإنما هو اقتصر فقط على اعلان هذا المبدأ : ألا وهو ان المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات . وعندما جاء افلاطون وتساءل عن مصدر المعرفة ، رفع هذه الماهيات الى مقام الوجود الحقيقي ، وسلب كل شيء دونها ايّ حق في الوجود . وقد فعل ذلك في نظرية المثل .

ما مصدر المعرفة ؟ كيف يدرك العقل الافكار الكلية والمعاني المجرّدة والصور المفارقة وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحس ؟

لا يصح ان تكون مدركة بالحس ، لأن الحس متغير ، وهي سرمدية ثابتة لا يعروها تغيُّر ولا ينالها فساد .

ثم انها مركوزة في النفس ، على حين ان الحسيات عابرة تُكتسب اكتساباً .

وكذلك هي مطلقة ، بينما الحسيات نسبية تختلف باختلاف الاشخاص والظروف والأحوال .

وهي ايضاً متسقة فيما بينها ، فيها انسجام وتناغم ونظام ، وأما الحسيات فهي متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب .

وأخيراً انها كلية ، بينما لا تقدم لنا الحواس إلا شتاتاً من المعلومات الجزئية المبعثرة .

فمن اين جاء هذا الفرق الكبير بين معطيات الحس ومعطيات العقل ؟ واذا لم يكن الحس المصدر الاساسي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى ان يكون مصدرها يا تُرى ؟

يجيب افلاطون جازماً بأن مصدرها المُثل .

والمثل (او الصور) حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان ، هي في وقت واحد مصدر للمعرفة وعلة لها ، كما هي مصدر لوجود الاشياء في العالم المحسوس وعلة له . فلو قلنا مثلاً

إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها او لونها او رائحتها لكنّنا كمن يفسر الجمال بعلة ليست دائمـاً سبباً للجمال . فهذا الشكل او اللون او الأريج قد يكون سبب قبح ايضاً في اشياء اخرى غير الزهرة . وكذلك لو قلنا ان سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو مقياس "قدَم" فهذه القدم ذاتها قـد تكون سبباً للقصر ايضاً . فكيف تكون القدم علة للطول والقصر في آن واحد ؟ انمـا علة الطول في الاشياء هو مثال الطول او ماهيته ، وكذلك علة القِصر وعلة الجمال . فهناك مثال للطول ومثال للقِصر ومثال للجمال في عـالم غير هذا العـالم المحسوس هو السبب في طول الاشياء وقصرها وهو علة ما نرى فيها من جمال وامتاع .

وهناك دليل آخر على وجود المثل ، وهو ان المدرَكات الكلية لا تدرَك بالحس كما هو معلوم . فالجمال مثلاً مدرَك كلي نستنبطه بعد النظر في شتى الاشياء الجميلة ، فلولا ان في اذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا ان هذه الاشياء بالذات تشترك في الجمال . وهذه الفكرة السابقة إمـا ألّا يكون لهـا وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل ، وبذلك تكون شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض ، وبالتـالي يصبح الانسان مقياس كل شيء كما يقول السوفسطائيون ، وإما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنا . ولما كانت اقوال السوفسطائيين باطلة بحسب افلاطون وسقراط من قبله ، لم يبق إلا ان نسلم بأن فكرة الجمال الموجودة في العقل انما تطابق شيئاً في الخارج تمام المطابقة هو مثال الجمال . ففي العالم الخارجي ، عالم المثل ، جمال في ذاته مستقل عن عقل الانسان ، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت ان تدرك الشيء الجميل . ذلك ان نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت – فيما يقول افلاطون – تعيش في عالم غير هذا العالم ، عالم سام شريف هو عالم المـُثل ، ثم أهبطت الى العالم الأسفل لجريمة اقترفتها . فاذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الارض تذكرت مثال الجمال في عالم المثل . وهكذا فالعلم انما هو تذكـّر ، والجهل

نسيان . فكما اننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته ، كذلك تتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الاشياء الجميلة . وما يصدق على الجمال يصدق على العلم والحق والخير وسائر المعقولات الكلية .

وللحيوانات والنباتات والجمادات مثل ايضاً ، فللحصان مثاله وللتفاح مثاله ، وللماء مثاله وللنار مثالها . وما الحصان المحسوس إلا شيء شبيه بالحصان المثالي ؛ وما الماء المحسوس إلا شيء شبيه بالماء المثالي . وهلمّ جرّاً .

وكذلك للصفات مثُلها : فللبياض مثاله وللسواد مثاله . وكذلك للأفعال مثلها : فللصدق مثاله وللحب مثاله وللشجاعة مثالها . وللنّسب ايضاً مثلها : فالأطول والأقصر والأكبر والأصغر والمساوي كلها نسب لها مثلها المقابلة لها . وهكذا لكل شيء مثاله ، حتى الاشياء الدنيئة والقذرة لها مثلها .

وهذه المثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه ، الى ان ينتهي هذا النظام الهرمي الى مثال الخير ، وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود ، وجميع المثل تتجه اليه لأنها كلها تنشد الخير وتسعى اليه .

وهذه المثل ليست مادية وإنما هي معانٍ مجردة خالدة والاشياء المادية إنما تتشبّه بها لأنها ناقصة تفنى عاجلاً او آجلاً . فالاعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل ، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة سرمدية .

ومعنى ذلك ان كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به . وهذه المشاركة وهذا التشبه عنصران يتفاوتان في الاشياء قوة وضعفاً ولكنها لن يبلغا الكمال ، فإنما الكمال للمثل ، ولمثال المثل خاصة ، وهو مثال الخير .

وهكذا فالمثل هي معاييرنا الدائمة وهي النماذج الحقيقية للوجود ؛

وبحصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم . فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية ، واليها ينبغي ان تتجه الابحاث الفلسفية .

والمثل هي الأسس الاولى للوجود ولا أساس لها ، وهي جوهر الاشياء ولا جوهر فوقها ، ولا يحدّها زمان ولا مكان . فهي أزلية أبدية لا تكون ولا تفسد .

وهي جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تنحل الى شيء . فمثال الانسان ليس هذا الانسان الخاص الجزئي الناقص ، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل انسان . وكل مثال وحدة قائمة بذاتها لا تعدُّد فيها ولا تكثُّر . ولا يدركها إلا العقل الخالص ، عقل الفيلسوف الذي خصّته الطبيعة بمواهب لا تتوفر لكل انسان ، وكان قد حظي في الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة .

وهي مصدر المعرفة ومصدر الوجود وعلة لها جميعاً ، بل هي علة للاخلاق والسلوك . فلأن تعتقد في المثل وتؤمن بها معناه ان تسعى اليها وتتشبّه بها وأن تغوص على أسرارها فتقف على كنه الوجود والكائنات . وبذلك تكون فيلسوفاً على الحقيقة ، حكيماً ملهماً مسدّد الخطى في القول والفكر والعمل . هذا هو حدّ الفلسفة عند افلاطون وهذا هو معناها العميق .

وقد تميزت نظرية المثل الافلاطونية في عهدها الاخير بطابع لم يكن واضحاً في عهدها الاول ، وهو قابلية المثل لأن يشارك بعضها بعضاً ويتفاعل بعضها ببعض . لذلك نجد افلاطون يقول في محاورة « السوفسطائي » وهي من المحاورات المتأخرة ، بوجود خمسة أجناس عليا تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي : الحركة والسكون والوجود والهوية والغيرية . فمثال الحركة هو غير مثال السكون ، وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير سائر الاجناس الاخرى .

فكل شيء من حيث هو هو يشارك في الوجود ومن حيث هو غير الاشياء الاخرى يشارك في الغيرية او اللاوجود .

٧ – الطبيعة

اذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال فان عالمنا هو عالم الخداع والنقص . ان عالم المثل عالم حقيقي حتى ولو لم توجد الكائنات المحسوسة . بل ان الكائنات المحسوسة لا تنشأ إلا عن مشاركة جزء من المادة في مثال من المثل ، فيتشبه به ويحصل على بعض كماله ، ولكنه ليس هو إياه . إذ لا يمكن ان تكون المحسوسات هي المثل لأنهـا متصلة بمادة والمثل معقولة . ان عالم المثل هو عالم الافكار والمعاني ، وهذا مبرر شرفه وكماله ، وأما عالم المادة فهو عالم الاشباح والظلال ، وهذا مبرر خسته ودناءته . ولأفلاطون اسطورة رمزية تسمى اسطورة الكهف يصور لنا فيها مقام عالمنا ، عالم الاشباح والظلال في مقابل عالم الحقيقة :

تخيل طائفة من الناس يعيشون في كهف مظلم تحت الارض منذ نعومة اظفارهم والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم لا يستطيعون حراكاً ولا يمكنهم الالتفات الى الوراء . وتصوّر قبساً من نار ملتهبة ينبعث من خلفهم فيلقي على الجدار الذي امامهم ظلالاً متحركة لأن اناساً يمشون ، بعضهم يتكلم وبعضهم صامت . ان اصحاب الكهف يحسبون هذه الظلال حقائق ويظنون انهـا تتكلم . هب ان احدهم قد ُحلّ وثاقه وأطلق سراحه فتمكن من الالتفات الى الوراء . ان الضوء المفاجىء قد يبهر بصره ، ولربما بدت له الحقائق التي يراها الآن اقل صحة من الظلال التي تعوّد رؤيتها من قبل ، لكنه سيألف اشياء العـالم وسيراها على حقيقتها بل سيتمكن اخيراً من رؤية الشمس ذاتها واهبة الحياة والضوء . انه لن يخشى النور بعـد ذلك بل سيعشقه ولن تبدو له بعد الآن حياة الكهف حياة سوية .

تُرى ، ماذا سيحدث له لو عاد الى اصحابه في الكهف وأخبرهم بما رأى ؟ سيسخرون منه بالطبع ! وهكذا حال الفيلسوف في عالمنا المحسوس ، عالم الأشباح والظلال . فلن يدرك النور مَن تمرّغ في الظلام ، ولن يفهم الحقيقة مَن عاش في الاشباح . فلا يعرف الحق إلا ذووه ، فللحق رجال !

فالوجود الحقيقي انما هو وجود عالم المثل ، وأما عالمنا فهو عالم الظلال والأشباح . ومن اجل ذلك فهو عالم مقارن للعدم . فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يربأ الفيلسوف بنفسه عنه . واذا كان فيه صُبابة من حقيقة فانما هي حقيقة مستعارة تأتي اليه من عالم المثل .

ويترتب على ذلك ان المادة التي صُنع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجوداً ، وانما هي سلب للوجود . انها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام ، ولكنها تقبل كل صورة تحل فيها لتتقوم بها مؤقتاً وتكون جسماً . فهي رخوة غير متماسكة وتتحرك بلا نظام حركات مضطربة آلية لا غاية لها ولا تدبير في سيرها . وهذه المادة هي اصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه من نقص وخسّة .

وهذه المادة أزلية قديمة لا أول لها . وقد ذكر افلاطون في محاورة « طيماوس » التي خصصها لتفسير التكوين الطبيعي للعالم ان الصانع قد أحدث العالم محتذياً المثل ، اي انه ركّب الصور المأخوذة عن المثل في المادة الخام . ومن هنا ظن البعض أن افلاطون يقول بحدوث العالم ، والواقع ان الصانع الذي يشكل موجودات العالم محتذياً المثل انما يضع الصور في المادة المضطربة القديمة التي كانت موجودة قبل تشكيل الصانع لها . ان الصانع مصدر الخير ، والخير لا ينتج إلا عن الخير ، فكيف يمكن اذن ان يخلق المادة وهي شر ومصدر للشر ؟ ثم انه لا معنى للقول بالقبلية او البعدية قبل ان يخلق الزمان . فقد كان زمان الموجودات الارضية من عمل الصانع ، إذ انه قد وُلد بميلاد العالم المحسوس ، فهو الصورة المتحركة

للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول . ان الصانع قد ركّب الزمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس (Chronos) وهذا الإله يشير ايضاً الى الزمان الأزلي ، فكأن الصانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية . وقد غاب عن الذين يفسرون موقف افلاطون في « طيماوس » على خلاف ما ذكرنا ان افلاطون يستخدم الأسلوب الرمزي في كلامه على تكوين العالم الطبيعي ، مما أدى بهم الى عدم فهم موقفه الحقيقي بصدد مشكلة قدم العالم وحدوثه ، فذهبوا في تفسيره كل مذهب .

هذا وإن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة الى ان تدخّل الصانع لكي ينظم الكون تنظيماً يظهر فيه أثر العقل والروية والغائية . فتكوّنت جزئيات من المادة وتميزت في اشكال مختلفة حتى نشأت العناصر الاربعة [1] . ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة احسن الأشكال ، كما صنع الاشياء فيه على نماذج المثل . لكن جميع الاشياء في العالم تظل تقليداً ناقصاً لعالم المثل او نقلاً مبتوراً عنه . وهذا النقص لم يكن لعجز في الصانع بل لضعف في طبيعة المصنوع . فإذا لم يكن العالم كاملاً فهو قريب من الكمال على كل حال ، او قل هو تقليد للكمال ، فليس في الإمكان أبدع مما كان .

وهذا العالم متحرّك ومحسوس ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحرّكة للأبدية . واختار مقاييس للزمان حركات الكواكب ، وقد انشأ لها الصانع اجساماً نارية كروية خالدة وجعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة ، ولذلك تسمى بالأحياء الخالدة .

والعالم واحد له افلاك بعضها في جوف بعض . والأرض تقوم في مركز العالم بأغوارها وقنواتها العميقة . وهي مقر الجنس البشري وموطن الحيوان

---

١ — الماء والهواء والنار والتراب .

والنبات ، وهذان الجنسان إنما جعلا لغذاء الإنسان ومنفعته . والارض كروية الشكل ثابتة في مكانها لا تتحرك . والأفلاك تسعة كل واحد منها في جوف الآخر على الترتيب التـالي : الثوابت وزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويقع خارجها جميعاً الفلك المحيط ، وكلها تدور حول الارض ولكل منها نفس تحركه .

ويتفاوت هذا العالم في الشرف والرتبة . فكلما اقترب من فلك الثوابت ازداد سمواً ورفعة ، وكلما اقترب من الارض ازداد خسة وقلّ نصيبه من الطهر . وبهذا الوضع كان العالم تام النظام .

وقد اختار افلاطون لهـذا العالم : الشكل الكروي والحركة الدائرية عملاً بمبدأ « الأفضل » الذي ينادي به : « افضلية الحركة الدائرية والصورة الدائرية على غيرهـا من الحركات والصور ؛ افضلية الشكل الكروي على غيره من الاشكال والحجوم ؛ افضلية ما هو فوق على ما هو تحت ؛ ما هو على اليمين على ما هو على اليسار ؛ ما هو أمام على ما هو خلف » !

٨ – النفس

وإذا كان العالم متحركاً كما تقدم فلا بدّ له من علة تحركه . وهـذه العلة هي نفس العالم او النفس الكلية . ويعرفها في « النواميس » بأنها الحركة التي تحرك ذاتها بذاتها لا بعلة اخرى زائدة عليها . لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته ، وهذه العلة معلولة لعلة اخرى . وهكذا دواليك حتى ينتهي الأمر الى حركة لا علة لها .

فالعالم إذن كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العـالم وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع اطرافه ، بل انهـا لتتجاوزه وتذهب بعيداً حـتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والسيارة نفس تخصه . وهـذه الأجرام جميعاً هي كما قلنا احياء خالدة لأن اجسامها

ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الخيّر الذي يأبى إفساد ما ابدعه احسن إبداع . وخلودها هو السبب في خلود اجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة .

وأدنى انواع الكائنات هي الاحياء الفانية من الحيوان والنبات ، اجسامها ونفوسها على حد سواء .

لكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الاحياء الفانية من نبات وحيوان توجد النفس الإنسانية إذ يجتمع فيها الخلود والفناء على السواء . ولقد اتاها الخلود هبةً من الإله الصانع الذي خلقها من بقايا نفس العالم . ففي النفس الإنسانية إذن قبس من نفس الكل ، نفس العالم . فهي خالدة بخلودها . هذه هي النفس الناطقة ، كما فيها ايضاً شوائب غير عاقلة امتدت اليها من الكواكب ، فكان منها الجزء الغضبي والجزء الشهواني ، وهما الجزآن الفانيان من النفس الانسانية .

ففي الإنسان إذن ثلاث نفوس :

أ – **النفس الناطقة** . وهي جوهر روحي نجهل حقيقته . وهي خالدة كما اسلفنا وتتولى إدارة الجسم وقيادته الى الرفعة بالتفكير ، ومقرها الرأس لشرفها وعلو منزلتها . ووجودها في الرأس هو السبب في ان الإنسان يسير منتصب القامة – لا منحنياً كسائر الحيوانات – وذلك لأن العنصر السامي الخاص به يجذب بقية جسمه الى أعلى . وليس لهذه النفس من هم سوى البحث عن وسيلة الى الخلاص من سجن البدن والرجوع الى عالمها الإلهي الشريف .

ب – **النفس الغضبية** . وهي مادية فانية ومقرها الصدر ، وهي متصلة بالنفس الناطقة بواسطة العنق ، وهذا الاتصال هو العلة في خضوعها للعقل في بعض الاحيان وإذعانها لأوامره ونواهيه .

ج - **النفس الغاذية الشهوانية** . وهي كسابقتها مادية فانية ، ومقرها البطن ، وهي مرتبطة بالأكل والشرب والإشتهاء والإلتذاذ والتألم . وهذه النفس هي مصدر الانتاج في الكائنات الحية . وهي ادنى من النفس الغضبية لأنها محرومة من كل تفكير ، لكنها مستعدة لقبول انعكاس تعقلات النفس الناطقة وأوامرها ، والى هذا الانعكاس يرجع الفضل في كبح جماح هذه النفس احياناً عن الانغماس في الشهوات .

وهناك صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادي الفاني من الانسان . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة ، فان تغلب العقل صعدت النفس الى حيث تعيش النفوس الخالدة لتنعم بصحبة الآلهة والنفوس الخيّرة . اما اذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فمصيرها التناسخ في ابدان تتدرج من الأعلى الى الأدنى بحسب نصيبها من العقل . ففي « طيماوس » يفترض افلاطون ان النفوس جميعاً كانت في الاصل ذكوراً ، لكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها على هذه الارض . فان ابتعدت عن التمسك بالعقل وُلدت في جسم امرأة ، ثم في جسم حيوان ، ولا تزال تنتقل من حيوان الى آخر حتى تطهُر من ادناسها وتعود الى الكوكب الذي صدرت عنه .

والنفس الإنسانية هي مقر المثل ومصدر المعرفة . فهي عندما كانت في عالم المثل اطلعت على كل شيء . لكنها عند حلولها في البدن نسيت معارفها ، وبشيء من الانتباه يمكنها ان تتذكر ما كانت قد اطلعت عليه . ولإثبات ذلك فقد استدعى سقراط خادم مينون وأخذ يلقي عليه بعض الأسئلة الهندسية . ولم يكن للخادم معرفة سابقة بالهندسة ، ومع ذلك فقد تمكن - بطريقة سقراط في الحوار وقدرته على توجيه الاسئلة - ان يتوصل الى هذه المعرفة . وهكذا انقدحت المعرفة في نفس من كان يبدو انه معدوم منها ، مما يدل على انه كان على علم سابق بها . وبما ان النفس قد

اطلعت على كل شيء في عالم المثل فهي تحيط علماً بكل شيء ، لكنها نسيت عند اتصالها بالبدن . وهكذا فالمعرفة تنبع من باطن النفس لا من خارجها . وبعبارة اخرى ان المعرفة تذكّر والجهل نسيان .

خلود النفس .– والنفس خالدة كما قلنا . وقد وقف افلاطون محاورة « فيدون » لإثبات خلودها . ففي هذه المحاورة يسوق عدة أدلة اهمها :

ان النفس إلهية ، والخلود صفة من صفات الآلهة . وقد كان اليونان يعنون بما هو إلهي وخالد انه لا يكون ولا يفسد . فاذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه ولا هي تخضع للفساد .

ثم انها تدرك المثل العقلية الخالدة . ومن ثَمّ فهي تشابه طبيعة المثل من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد او للانحلال الذي يصيب الاجسام المركبة .

ومن هذه الأدلة ايضاً ان النفس تشارك في مثال الحياة ، وما يشارك في مثال الحياة فلا يقبل ضدها وبالتالي لا يدركه الموت .

ويتحدث في محاورة « الجمهورية » عن الثواب والعقاب اللذين ينتظران النفوس . فبعد الموت تُحاكَم النفوس وتُترَك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس في هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من التعقل والتفكير الفلسفي في الحياة العاجلة ويسوق افلاطون تأييداً لرأيه اسطورة إر بن ارمينيوس البامفيلي (Er le Pamphylien) الذي عاد الى الحياة بعد ان أدركه الموت فروى ما شاهده من ثواب عادل للأخيار ومن عقاب قاسٍ ينتظر الظالمين والاشرار .

وهناك دليل آخر يدعم به افلاطون براهينه السابقة ينحصر في بيان ما يترتب على إنكار الخلود من هدم للمعايير الخلقية : اذ لو كانت النفس فانية لسقطت الحقوق والواجبات جميعاً ولما كان هنالك من مبرر لاحتمال

الفقر والمرض والحرمان من اجل الفضيلة والعدل . ولو صحّ ان الانسان يفنى حقاً لكان الاشرار أسعد الناس حين يدركهم الموت ، اذ سوف يتخلصون عندئذ من أجسامهم ونفوسهم وآثامهم ، وهذا غاية القبح .

٩ – الاخلاق

تحتل المشكلة الاخلاقية مكانة رئيسية في تفكير افلاطون ، حتى لقد تداخلت وجملة بحوثه في الجوانب الاخرى من فلسفته . وقد جاء اهتمامه بالاخلاق في وقت مبكر جداً نتيجة لاتصاله بأستاذه سقراط الذي كانت الاخلاق شغله الشاغل والمحور الذي تدور حوله مجمل افكاره وآرائه .

لقد كانت الاخلاق قبل سقراط مجموعة من الحِكَمْ والنصائح تجري على ألسنة الشعراء والحكماء او أقوالاً مأثورة في بعض نواحي الاخلاق لا تبلغ من الإحاطة والتماسك ما يجعلها علماً قائماً بذاته له مناهجه وأسسه .

لكننا كلما اقتربنا من سقراط تحدّدت المشكلة الاخلاقية واتضحت معالمها وتبلورت مباحثها . حتى اذا ما وصلنا الى السوفسطائيين وسقراط برز عنصر جديد في الاخلاق وهو المقابلة بين أخلاقية المنفعة وأخلاقية المبدأ ، أخلاقية الغريزة والطبيعة وأخلاقية العقل والقانون ، بين نسبية المعاني الخلقية وتغيرها بتغير الزمان والمكان والشخص والحالة وبين اطلاقها وثباتها وسرمديتها .

وعندما جاء افلاطون كان الخلاف حاداً بين هاتين المدرستين المتعارضتين: مدرسة السوفسطائيين من جهة ومدرسة سقراط من جهة اخرى . ولم يكن له خيار في الأمر . فهو تلميذ سقراط وصديقه ، بآرائه تغذى وفي مدرسته تخرّج . لذلك كان اكبر همه ان ينضم اليه في حملته على السوفسطائيين وينبري للرد عليهم . فكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ العقل والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة والمنفعة والغريزة .

ولقد بدأ افلاطون فلسفته الاخلاقية من حيث انتهى سقراط . ولذلك فقد غلبت على محاوراته الاخلاقية المبكرة روح استاذه التي تميل الى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل .

فنحن نجد في « بروتاغوراس » مثلاً ان القانون ليس كما يظن السوفسطائيون مجرّد تعاقد او اتفاق بين طرفين متساويين ، وإنما هو رابطة عضوية وثيقة العرى بين الفرد والدولة ، كرابطة الإبن بأبيه او رابطة العضو بالجسد . كما نجد في « غورجياس » ان غاية الحياة الاولى ليست في إرضاء الشهوات وإشباع اللذائذ ، وإنما هي في عمل الخير والتمسك بأهداب الفضيلة . فحياة اللذة مدعاة للشقاء لأنها لا تقف عند حد معقول ، بل تظل تطلب المزيد على الدوام كقربة مثقوبة لا يمكن ملؤها او كالمصاب بالجرب لا يزيده الحك إلا طلباً للحك واستحثاثاً عليه . ويفرق افلاطون في هذه المحاورة ايضاً بين لذائذ مفيدة ينجم عنها تحقيق الخير والفضيلة ، وأخرى ضارة لا تأتي بخير . والحياة المثلى في رأيه إنما تتوقف على حظ صاحبها من الفلسفة ومدى تقديره لقيم الاشياء . فكلما انتصر فيه نداء العقل والفلسفة على منطق القوة واللذة ، علا مقامه وسما قدره حتى يبلغ السعادة القصوى والبهجة العظمى . ويكرر افلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة والبطش وحياة التفلسف والعقل في كثير من المحاورات ، ولا سيما في « الجمهورية » و « فيدون » .

ولا يسبقن الى وهم احد ان افلاطون يلغي الحياة الحسية ، كلا إنما هو يقول بإخضاعها للعقل ويرى في ذلك نوعاً من النظام الذي يذعن فيه الادنى للأعلى . ففي محاورة « فيلابوس » (Philèb) وحين يعرض لمبحث الخير ، يقول ان الحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الذي تكون له الغلبة . بل اننا لا نجد في هذه المحاورة المتأخرة تلك النظرة المتزمتة التي نجدها في

محاورة « فيدون » المبكرة والتي كانت تصف الخير بأنه انما يكون في الخلاص من الجسد واستئصال الشهوات والقضاء على الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها استطراداً لما ذكره افلاطون في « الجمهورية » من ان الخير لا سبيل الى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتقي من اللذات أفضلها .

●

وهكذا ، فكما ان افلاطون يهاجم السوفسطائيين في نظرية المعرفة نراه يهاجمهم ايضاً في مذهبهم في الأخلاق ، وذلك لارتباط الأخلاق بالمعرفة ولأنهما ينبعان دائماً من نظرة واحدة ويصدران عن مبدأ واحد . فالسوفسطائيون ينكرون القانون الخلقي ويؤكدون ان الفضيلة هي اللذة وان للإنسان الحق في ان يعمل ما يراه لذيذاً . فيردّ افلاطون بأن هذا القول يجعل الحق نسبياً والفضيلة شخصية والأخلاق بلا قانون . وهذا غاية الجهل . ومن شأن هذا القول ايضاً ألا يفرق بين الخير والشر ، وبالتالي لن يكون لكل منهما حقيقة ذاتية ثابتة . وهذا ما يؤدي الى هدم الأخلاق والمجتمع ويقضي على الانسان . لذلك عمد – كأستاذه سقراط – الى تحديد الفضيلة وقال بوجود ماهية خاصة لها ، ونادى بأن هذه الماهية انما يكتشفها العقل ، والعقل حظ عام مشترك بين الناس جميعاً .

فالفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق على ان يكون صادراً عن معرفة صحيحة بقيمة الحق . هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عنه السلوك . وأما عمل الحق دون فهم لقيمته او إدراك لمعناه ، بل بدافع من التقليد او بحكم العرف والعادة او طلباً للزلفى والسلطان ، فكل اولئك ليس من الفضيلة في شيء ، او قل هو الفضيلة العامية التي ليس لها من الفضيلة إلا اسمها ولا من شعائرها إلا رسمها . فبئست من فضيلة ...

ويقسم افلاطون الفضائل بحسب انواع النفس الثلاث :

فالنفس الناطقة انما فضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة .

والنفس الغاذية الشهوانية فضيلتها العفة .

ومن تناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام ووئام تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة ، لأن العدالة معناها إعطاء كل ذي حق حقه .

وبهذا التناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها ، اذ السعادة معنى ينبع من باطن النفس ولا يرد عليها من خارج . فالعادل سعيد مهما اشتدّت عليه ظروف الحياة او أخنت عليه بكلكلها ، ومهما أصابه من عنت الحكام او نكير الطغام . فالغنى انما هو غنى النفس البريئة من الشر ، المتطلعة الى الخير ، المتثقفة بالعلوم والمعارف ، المتشوقة الى الجمال المطلق ، ترنو الى مشاهدته نقياً خالصاً من كل زيف ، بعيداً عن شوائب الحس والزمان . اذ الجمال على انواع . وكذلك الحب . ان الحب هو طلب الجمال ، وله درجات ثلاث :

اولاها حب الجمال الجسمي ، وهو غير جدير بالفيلسوف .

والثانية حب الجمال الروحي والمعنوي ، وهو حب شريف .

لكن أسمى انواع الحب هو حب الجمال المطلق ، الجمال الخالد ، مصدر كل جمال وبهاء . هذا هو « الحب الافلاطوني » ، الحب الذي يثير في النفس ذكريات المثل والفردوس المفقود ويشيع فيها الطمأنينة والامن واليقين ...

١٠ — السياسة

ان المشكلة الفلسفية الحقيقية بالنسبة الى افلاطون انما هي في الواقع مشكلة سياسية . انها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه . فجميع المدن في عصره — بل وفي كل عصر — مضادات للمدينة

الفاضلة غير جديرة بالفيلسوف . فكيف السبيل الى المدينة الفاضلة على هذه الارض الفاسدة ؟ وكيف يمكن للفيلسوف ألا يكون غريباً في وطنه ؟ هذه هي المشكلة بالنسبة الى افلاطون .

فليس عجيباً اذن ان يذهب الى ان المدينة الفاضلة انما هي المدينة التي تتألف من اولئك الذين يعرفون . فالمعرفة هي الاساس الصحيح الأوحد للمدينة ؛ فلا مدينة إلا بالعلم ، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة .

ولكي نفهم التفكير السياسي عند افلاطون يجب ان نعلم اولاً ان هذا التفكير متضمّن في تفكيره الاخلاقي . فليست السياسة عنده سوى امتداد للأخلاق ، بل ان غاية الاخلاق عنده هي المدينة – او الدولة – لا الفرد . فالفرد صورة مصغرة من الدولة ، او قل ان الدولة انما هي انسان كبير . هذا هو الطابع العام للسياسة عند افلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونان جميعاً . ومن هنا لم تكن عندهم تفرقة واضحة بين السياسة والاخلاق .

وكما حمل افلاطون على السوفسطائيين لإنكارهم قوانين الاخلاق فكذلك حمل عليهم لإنكارهم قوانين الدولة وقولهم انها من اختراع الضعفاء لحماية انفسهم من بطش الاقوياء . فعلى الاقوياء ان ينبذوا القوانين كلما وجدوا الى ذلك سبيلاً وأن يستأثروا بالسلطة لأن الحق للأقوى . فيعلن افلاطون ان السلطة لا يجوز إسنادها الى القوة الوحشية الطامعة وإنما يجب إسنادها الى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة .

ولما كانت الدولة عند افلاطون صورة مكبّرة للفرد ، وكانت القوة الناطقة في الفرد سيدة القوى جميعاً ، فيجب ان تكون الفلسفة – وتقابل القوة الناطقة – هي القوة الموجهة للدولة وأن تكون عقلها المفكر . وعلى ذلك فان رئيس الدولة يجب ان يكون فيلسوفاً .

وقد دوّن افلاطون آراءه السياسية في ثلاث محاورات وخطاب مقطوع بصحة نسبته اليه : محاورة « الجمهورية » و « النواميس » والخطاب السابع . والمحاورتان الأوليان تتشابهان نوعاً ، وأما الخطاب السابع فيختلف عنهما اختلافاً بيناً . وليس من شك في ان اهمها جميعاً « الجمهورية » ثم « النواميس » . ففي « الجمهورية » يُعنى افلاطون بالعدالة من جهة المعرفة الخالصة ، وفي « النواميس » يُعنى بها عملاً وتطبيقاً . فالناحية الواقعية فيها تطغى على التفكير النظري لأنها استدراك لأحلام الفيلسوف التي لم تتحقق . فقد عدل فيها – او كاد – عن العقل الذي يبصر الحقيقة الى القانون الذي يحقق النظام وفيها تفضيل للشرائع التي يجب على الحاكم اتباعها بعد ان كان الامر متروكاً لحكمة الفيلسوف .

يقرر افلاطون اولاً ان الاجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس ، فهو وليد شعور الفرد بالحاجة الى الآخرين لتأمين ما يحتاج اليه من غذاء وكساء ومسكن . فالمجتمع قائم على التكافل والتضامن بين الافراد ، لا على الخوف والقهر . فالتعاون قديم قدم الانسان . وقد أدى تطور التعاون بين الناس الى قيام التبادل التجاري والتوسع فيه ، فنشأت التجارة الخارجية واستعمال النقود . وأعقب ذلك الحاجة الى الكماليات والانغماس في الترف واستجادة الصنائع لتلبية رغبات الحضارة . فاشتدّ التنافس بين الناس وثارت الأحقاد ونشأت المنازعات واشتعلت الفتن . لقد اختل النظام وضاعت المبادىء وفسدت مقاييس العدالة . وما « جمهورية » افلاطون سوى محاولة ترمي الى إقرار النظام وبعث العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة تكون مقاليد الحكم فيها بأيدي الفلاسفة وتحدّد طبقاتها تبعاً لأنواع النفس الانسانية الثلاث : النفس الناطقة والنفس الغضبية والنفس الغاذية الشهوانية . فالنفس الناطقة تقابلها طبقة الفلاسفة ، والنفس الغضبية تقابلها طبقة الجند ، والنفس الغاذية الشهوانية تقابلها طبقة الصنّاع والمحترفين وأصحاب المهن . وهذه الطبقات في نظره هي بدرجات المعادن

اشبه : فمعدن الذهب يمثل طبقة الفلاسفة ، ومعدن الفضة يمثل طبقة الجند ، ومعدن النحاس يمثل سائر افراد الناس .

حكومة الفلاسفة . — لقد كانت فكرة العدالة محور فلسفة افلاطون الاخلاقية ، فليس عجيباً ان تكون كذلك محور فلسفته السياسية ما دامت السياسة امتداداً للأخلاق عنده . فاذا كانت العدالة في الفرد لا تتم ما لم يسيطر العقل ويحكم ، فكذلك العدالة في الدولة لا تتم مـــا لم يسيطر الفلاسفة وما لم تُلق مقاليد الحكم اليهم . فلا يمكن القضاء على شقاء النوع الانساني وتصحيح اوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة ، لأن الفلاسفة وحدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل ويمكنهم سن الأنظمة والقوانين التي ترشد اليها وتساعد على تحقيقها ، وتهيىء افضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائدها الحق والخير والجمال .

ونجد في كتاب « الجمهورية » الطريقة التي يتم بها اختيار طبقة الفلاسفة واستصفاؤهم من سائر اصناف المواطنين على اساس الكفاية والتجربة التربوية . فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة ، ولا سبيل الى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ويرشد الناس الى ما يجب عليهم عمله أي الى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم . وقد توسع افلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون الى ان « الجمهورية » ليست كتاباً في السياسة بقدر ما هي كتاب في التربية والتعليم .

يرى افلاطون ان تربية الاحداث — ذكوراً كانوا او اناثاً — هي التي تكشف عــن عبقرياتهم وتساعد على استخلاص الصالح منهم . فيجب ان نتولاهم منذ نعومة اظفارهم بالتربية والرعاية في جو نقي طاهر وندربهم على الرياضة البدنية ونهذّب نفوسهم بالآداب والفنون — ولا سيما الموسيقى — حتى يشبُّوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية والروحية والإحساس بالجمال . ويُستمان على هذه التربية بتعليمهم اصول الدين والايمان بالله وخلود

النفس ، وتروى لهم القصص التي تحث على الخير والفضيلة ومكارم الاخلاق والعادات ، وتمنع عنهم اساطير هوميروس وهزيود التي تولد الخوَر وتثبط العزائم بما ترسم من اهوال الحروب وفظاعة الموت ، وتشوّه اسماء الآلهة بما تنسب اليهم من خصومات ونقض عهود وخداع وأفعال قبيحة . كذلك يستبعد الشعر المسرحي الذي تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع .

فإذا ما بلغوا سن الثامنة عشرة انقطعوا عن الدراسة وانصرفوا الى التمرينات العسكرية والرياضة البدنية طوال سنتين . حتى اذا بلغوا العشرين وقد أرهفت اذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة وقويت اجسامهم بالتربية الرياضية اصبحوا اهلاً لتلقي العلوم والمعارف . فتجري لهم الدولة — ذكوراً وأناثاً — امتحاناً لانتقاء القادرين على تحصيل العلوم العقلية . فالمتخلفون في هذا الامتحان تسند اليهم الاعمال اليدوية ويضمّون الى طبقة العمال . وأما الناجحون فيتابعون دراساتهم ويتلقون العلوم الرياضية والفلسفية لمدة عشر سنوات اخرى . فإذا انقضت ، اجرت لهم الدولة امتحاناً عسيراً لا يفوز فيه إلا اقلية من الاكفاء . فالمتخلفون يولون مناصب في الجيش وشؤون الدفاع . وأما النخبة الممتازة فيدرسون الفلسفة خمس سنوات اخرى توكل اليهم بعدها القيادة الحربية والحكم في الدولة ، ويتمرسون بتجارب الحياة العملية خمس عشر سنة هي المحك الاخير لقدراتهم . فإذا بلغوا الخمسين — وقد هذبهم السن والخبرة وصفت مشاعرهم وامتلأت نفوسهم بالعلم والحكمة — اصبحوا جديرين بأن يتسلموا زمام الحكم بأيديهم . هؤلاء هم الفلاسفة الرؤساء والرؤساء الفلاسفة . انهم غايتنا المنشودة ومثلنا الأعلى في رياسة المدينة الفاضلة ، فيتناوبون الحكم افراداً ومجالس .

واجبات الحكام . — ويجب على الحكام ان يتحرروا من حب المال والجاه والاسرة ، وأن ينذروا انفسهم لخدمة البلاد فقط . فلا يجوز ان يكون

لهم مال او عقار او مخزن ، وينبغي ان يتقاضوا اجرهم بحيث لا يحتاجون الى مزيد ولا يستفضلون . وليربأوا بأنفسهم عن الحرص والطمع بالذهب والفضة ، وليعلموا ان نفوسهم تذخر بركازٍ سماوي دائم يُغني عن الركاز الترابي الفاني .

ولا يخص احدهم نفسه بامرأة معينة ، بل يجب ان تكون جميع النساء حقاً مشاعاً للحكام لا يستأثرون بامرأة دون اخرى استئثاراً يجعل منهم أرباب أسر لا رجال حكم . ويجب ألا يعرف والدٌ ولده ولا مولود والده حتى لا يبذل جهد في غير مصالح الدولة ولا تتكون عواطف وميول خارج مصالح الدولة . فالدولة هي المطلب الاول والاخير ، فيجب ان تستقطب كل جهود الحاكم وأن تستغرق جميع عواطفه وميوله . وهذا النظام الصارم من الحياة على المشاع والحرمان من الملكية وتكوين الاسرة خاص بطبقة الحكام والمسؤولين حتى لا يستهتروا بأمور الدولة او يفرّطوا بمصالحها . وأما عامة الناس ممن يعملون في الزراعة والصناعة والتجارة فلا يحفل بهم افلاطون اطلاقاً ولا يعنى بأمر تربيتهم ، وإنما هو يكتفي بأن يقول ان عليهم ان يتبعوا الاخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية . ولذلك فلا تسري عليهم احكام هذا النظام الدقيق القاسي . فكلما علا مقام المرء كثرت واجباته وقل متاعه . فأقدار الرجال إنما تقاس بما يفرضون على انفسهم من اعباء وواجبات .

مضادات المدينة الفاضلة . — هذا وان النموذج الذي قدمه افلاطون للمدينة الفاضلة نموذج مثالي لا سبيل الى تحقيقه ، بل انه حتى ولو تحقق فليس ثمة ما يكفل استمرار بقائه . هناك تنقلب المدينة الفاضلة الى مضاداتها حيث تطغى بعض الفئات على بعض وتتحكم الشهوات وتسوء الأخلاق ، ويضعف الدين وينشأ عن ذلك حكومات لا يقرّها افلاطون . وهذه الحكومات هي :

أ – **مدينة التغلب** (Timocratie) وهي حكومة تسيطر فيها الحماسة والقوة الغضبية على العقل والمنطق وتهتم بالمجد الحربي والشرف العسكري . فيضعف شأن الفلاسفة ويتحول الحكام الى طلاب منفعة يسمون الى الثراء ويتعاونون على استغلال الشعب . فتسود الشهوات ويكثر اللصوص ويفسد الحكم ، فينتقل عندئذ الى الاقلية الغنية وهي حكومة اليسار .

ب – **مدينة اليسار** ويسميها افلاطون حكومة القلة (Oligarchie) وهي حكومة الاغنياء ورجال المال الذين ينفردون بالسلطة ويسيطرون على مرافق الحياة جميعاً ويستأثرون بخيراتها من دون سائر المواطنين . وفيها تطغى شهوة المال والتسلط على حب العقل والشجاعة ويوسّد الأمر لغير اهله . ومن الطبيعي ان يؤدي انقسام الدولة الى فئة قليلة تتركز في ايديها الثروة وأكثرية فقيرة ليس لها من الامر شيء – الى صراع ينتهي بانتصار الاغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم ، فتمهد بذلك لقيام المدينة الجماعية .

جـ – **المدينة الجماعية** (Démocratie) وهي حكومة الكثرة التي قصد اهلها أن يكونوا احراراً متساوين ، يعمل كل واحد ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً . ولذلك تسود فيها الفوضى ويطلق العنان لجميع الشهوات . وتُنتهك الحرمات ، ويزداد عدد الفقراء ، ويشتد التنابذ وتزول الوحدة والتحابّ ويأبى الجميع الخضوع لأي نظام او قانون . وهذا التدهور يؤذن بقيام المستبد الحاكم بأمره .

د – **مدينة الحاكم بأمره** (Dictature) وهي حكومة الفرد يذل الاحرار ويفتك بالمصلحين ويبث عيونه في كل مكان ، ويتخذ بطانة من الاشرار والمجرمين والسفلة . وفي عهده يكثر النفي والتشريد وإزهاق الارواح وابتزاز الاموال بالقوة للإنفاق على الحاشية وبطانة السوء .

ومن الواضح ان أسوأ انواع الحكومات عند افلاطون إنما هي الحكومة

الجماعية التي يخلط فيهـــا بين الديموقراطية والفوضوية بحسب الاصطلاح الحديث. كما ان خير هذه الحكومات عنده هي المدينة الفاضلة التي يكون رئيسها فيلسوفاً. فشتان بين سعادة الحاكم الفيلسوف وأهل مدينته وبين شقاء المدن المضادة للمدينة الفـــاضلة وأهلها. فالحاكم الفيلسوف هو خير الحكام، وأهل مدينته أسعد أهل ورعية.

●

والخلاصة ان بناء الدولة عند افلاطون كما عرضه في «الجمهورية» بناء هرمي الشكل في قمته الحاكم الفيلسوف يعاونه طبقة من الحكام. وفي وسطه طبقة الجنـد تدافع عن الديار وتحمي الذمار. وفي قاعدته طبقة العمال والصناع والتجار. هذه هي المدينة الفاضلة. انها جماعة متسقة اتساقاً موسيقياً لأن كل عنصر فيها يجب ان يكون في مكانه الطبيعي يقوم بعمله كما يقوم الموسيقي بعمله في الجوقة. فاذا اختلّ هـذا النظام وخرج كل انسان من مكانه الخاص به، فأطيح بالحاكم الفيلسوف وأصبح الجندي حاكماً والعامل جندياً و ... لم تلبث المدينة الفاضلة ان تهلك وتنقلب الى مضاداتها.

هذه هي المبادىء العامة لسياسة افلاطون كما جاءت في «الجمهورية». وقـد اهتمّ فيها بتوضيح منزلة الطبقات الثلاث الموازية للأنفس الثلاث، ووجوب ان يكون العقل هو الحاكم. والمدينة الفـــاضلة التي ينادي بها افلاطون في «الجمهورية» هي حكومة عهد الشباب الإبداعي. لكنه في أواخر سني حياته جعل يتوق الى ان يكون مشترعاً واقعياً فوضع كتاب «النواميس» وهو أقدم المراجع الاوروبية المعروفة في التشريع. وفيـه يلحّ افلاطون على حكم القانون. فبينما كان في «الجمهورية» يتجاهل القانون ويقول بعدم ضرورته، اذ الحكم من مهام رجال أحسن اختيارهم وتدريبهم، فتطلق أيديهم من كل قيد ويحكمون طبقاً لآرائهم وأفكارهم التي هي فوق كل قانون لأنها معصومة عن الخطأ — أقول بينما كان افلاطون في «الجمهورية»

على هذا النحو من الزراية بالقانون وأهله ، اذا به في « النواميس » يشيد بالقانون ويرى انه الوسيلة الوحيدة التي تميز الانسان عن الحيوان ، بل هو يطلب الى الناس ألا يخضعوا لفرد من البشر بل ان يخضعوا للقانون .

لكن افلاطون مع هذا لم يستطع ان يتخلى نهائياً عن نظرته السابقة ويقطع كل صلة له بها . ومن هذه الناحية يمكن النظر الى « النواميس » على انها تتمة لأفكاره الاولى في السياسة واستدراك لبعض ما جاء فيها من الشطط اكثر منها نقضاً لها . وهكذا ، فهو مع دعوته الى التمسك بالقانون فإنه يؤكد ان ظهور حاكم كفؤ من شأنه ان يقلل من الحاجة الى حكم القوانين ، كيف لا والمعرفة اعظم شأناً من أي شرعة او قانون . فلا اهمية للقانون إلا اذا كان مصحوباً بالحكمة والمعرفة والبصر في الامور .

ويؤكد افلاطون في « النواميس » ايضاً على حكم العقل الإلهي الذي يسمى الناموس المشترك للمدينة . فالله هو مشرع القوانين والحاكم ظله على الارض ، فيجب ان يكون قدوة في طاعة القوانين والحفاظ عليها وعدم التجديد فيها . وهو لم يعد فيلسوفاً بل لقد اصبح رجلاً تكفي فيه الحكمة العملية وبعد النظر . والفضيلة الاساسية فيه هي البصر في الامور وضبط النفس ويصل اليه بالتشبه بالله . فإذا جرى الشارع على فضيلة ضبط النفس والإعتدال وبثها في أرجاء المدينة حقق اغراضاً ثلاثة : ان تصبح المدينة التي يشرع لها حرة وأن تتوحد اطرافها بالتناسب وأن تظفر بالسداد .

وفي دولة « النواميس » هذه يصرف افلاطون النظر عن شيوعية الملك والنساء والاولاد . فيطالب بتوزيع الثروة على جميع الافراد على السواء وبتقييد الزواج تقييداً تاماً ، بحيث لا يُترك لحرية الفرد ، بمعنى ألا يتم الزواج إلا بالرجوع الى الدولة . بل هو يفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون ان يتزوج . ولن تكون في هذه الدولة طبقة خاصة بالجند ، بل يجب ان يفرض التجنيد على الجميع . ولم يعد هناك نظام

للطبقات ، بل يجب ان تختلط الطبقات بعضها ببعض حتى لا يكاد الانسان يفرق بينها . فلكل مواطن حر – مهما كانت طبقته – الحق في التجارة والصناعة والزراعة ، على ألا يباشرها بيـده بل يكل امرها الى العبيد والأجانب . فعلى هؤلاء وحدهم ان يعملوا لمن ينتسبون اليهم من المواطنين الاحرار ، على ان يكون العمل السياسي من مهمة المواطنين وحدهم .

وهكذا شيّع افلاطون احلام « الجمهورية » وودّع الآمال العريضة التي عقدها عليها ، ورجا في « النواميس » ان تكون منطلقاً لبنـــاء جديد اكثر واقعية ...

فهل كانت دولة « النواميس » واقعية حقاً ؟ اننا نشك في ذلك . فكلا المدينتين ، مدينة « الجمهورية » ومدينة « النواميس » ظلت – رغم ما بينهما من اختلاف – مدينة إلهيـة سماوية تعبق بأنفاس الفلسفة وتستروح في في قفارها وتجد المتعة في متاهاتها . فالفيلسوف يظلّ فيلسوفاً في كل ما يكتب ويفكر ويقول ، ولا يزيده القرب من الواقع إلا بُعداً وقصوّاً ، ولا سيما اذا كان من معدن افلاطون !

الفصل السادس

أرســـطـــو

(٣٨٤ ق.م ـ ٣٢٢ ق.م)

١ - حياته

وُلد ارسطو في اسطاجيرا (Stagire) وكانت مستعمرة يونانية على بحر إيجه . وهو من اسرة عريقة في الطب . فقد كان والده نيقوماخوس طبيباً للملك امينتاس الثاني (Amyntas II) ملك مقدونيا وجدّ الاسكندر الأكبر ، ولا يكاد التاريخ يعرف عن طفولته شيئاً اللهم إلا انه فقدَ والده وهو صغير وأسرف في مال أبيه ، وتعلم مع فيليبوس ابي الاسكندر ، مما جعله على صلة متينة بالبلاط المقدوني . ولما بلغ الثامنة عشرة قدِم الى أثينا ليستكمل تعليمه ، فالتحق بأكاديمية افلاطون . وما لبث ان امتاز بين أقرانه وظهرت عليه مخايل النجابة والذكاء ، فأعجب به استاذه وتبين فيه ملامح العبقرية فسمّاه القرّاءَ (لسعة اطلاعه) والعقلَ (اي عقل الاكاديمية المفكر) لذكائه الخارق . ثم أقامه معلماً للخطابة فيما يقال . ولزم استاذه عشرين سنة حتى وافته منيته بعد ان أوصى لابن أخيه اسبوسيبوس (Speusippus) برئاسة الاكاديمية .

وفي تلك الأثناء اشتدّت الحملة على البلاط المقدوني وأنصاره وكل من يلوذ بهم ومنهم اسرة ارسطو المعروفة بعلاقتها الوثيقة بالمقدونيين فاختار ارسطو الرحيل عن أثينا . ولا عبرة لِما جرت به الأقاويل من انه إنما ترك الاكاديمية لأنه كان يرى نفسه أحق برئاستها من ابن اخي افلاطون . فوفد على اسوس (Assos) بآسيا الصغرى تلبية لدعوة أميرها هرمياس (Hermeias) الذي كان زميلاً له منذ عهد الدراسة في الاكاديمية[1] . وقضى ارسطو ثلاثة أعوام بأسوس تزوّج في أثنائها بيثياس (Pythias) ابنة هرمياس . وأوشك ارسطو ان يستقر في اسوس لولا ان الفرس اغتالوا هرمياس فانتقل الى مدينة ميتيلين (Mytilène) ثم ماتت بيثياس بعد ان رُزق منها بنتاً . وبعد وفاتها تزوّج الغانية هربيليس (Herpyllis) او عاشرها معاشرة الازواج واتخذها خليلة فأنجب منها نيقوماخوس وإليه أهدى كتابه في الاخلاق .

وفيما هو هناك استقدمه فيليبوس ليتولى تعليم ابنه الاسكندر الذي لم يكن ليتجاوز سن الثالثة عشرة . وأكبر الظن ان فيليبوس هذا كان قد عرف ارسطو ايام شبابه في بلاط امينتاس كما كانا قد تعلما معاً . ويروى انه قال له : « لم افرح بشيء كفرحي بولادة الاسكندر في زمانك » . واستمر ارسطو على العناية بولي العهد اربع سنوات لقي في اثنائها من البلاط المقدوني كل حفاوة وتكريم .

ولما اغتيل فيليبوس بعدما اخضع أثينا لسلطانه تولى الملك بعده ابنه الاسكندر ، فوهنت العلاقات بين التلميذ واستاذه وفرّقت بينهما الايام . فعاد ارسطو الى اثينا ولم يكن قد رآها منذ وفاة افلاطون . وكانت الاكاديمية مزدهرة ، وبدلاً من ان ينضوي تحت لوائها ويعمل مع اسبوسيبوس فقد قرر ان ينشىء هو ايضاً مدرسة اخرى وذلك بمعونة الاسكندر نفسه على ما يقول البعض . واختار مكاناً لها حديقة جميلة خاصة بأبولون

لوقيوس (Apollo Lyceus) (إله الرعاة) فعرفت منذ ذلك الحين باللوقيون . وسجلها ارسطو باسم احد تلاميذه ثيوفراسطس لأنـه كان هو اجنبياً لا يحق له التملك . وكان من عادته ان يلقي دروسه وهو يمشي في رواق ومعه تلاميذه ، فعرف هو وأتباعه باسم (المشائين) Péripatéticiens . وفي هذه الفترة كتب اشهر مؤلفاته وأهمها . وظل كذلك ثلاث عشرة سنة اضطر بعدها على اثر وفـاة الاسكندر الى مغادرة أثينا التي سقطت في ايدي اعداء المقدونيين واشتداد الحملة فيها عليهم من جديد . ففر الى مدينة خلقيس (Chalcis) . فمات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره .

٢ – آثاره

يُعد ارسطو مؤلفاً مكثراً كأستاذه افلاطون لم يترك فناً إلا طرقه ، ولا مذهباً من مذاهب الفلسفة والاخلاق إلا عالجه ، ولا نظاماً اجتماعياً إلا تناوله بالدرس والنقد . فله مؤلفات في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والاخلاق والسياسة والخطابة والحيوان .

وتنقسم مؤلفات ارسطو الى قسمين : مؤلفات الشباب ومؤلفات الكهولة .

فأمـا مؤلفات الشباب فقد ضاعت جميعاً ولم يصلنا منها إلا اسماؤها وبعض شذرات او مقتطفات منها . وهي تقـع في نحو سبع وعشرين محاورة يرى شيشرون وكونتيليان انها تضارع محاورات افلاطون . وهذه المحاورات هي التي قامت عليها شهرة ارسطو في الزمن القـديم لحسن اسلوبها وبساطة معانيها وقربها من اذهان الجماهير .

وأمـا مؤلفات الكهولة فقد بقي معظمها . وهي مؤلفات تعليمية ليس للحوار فيها نصيب . فهي كتب فنية جافة دقيقة ممعنة في التجريد وتخلو من المتعة والجمـال . وقلما كان العلماء الاقدمون يشيرون اليها لصعوبتها ؛ ولعله قـد كتبها في السنوات الخمس عشرة الاخيرة من حياته . ولم تكن

هذه الذخيرة العلمية الغنية معروفة خارج اللوقيون حتى نشرها اندرونيقوس (Andronicos) الروديسي الزعيم الحادي عشر على اللوقيون بعد ارسطو في منتصف القرن الاول قبل الميلاد . وهذه الكتب تنقسم خمسة اقسام :

أ – الكتب المنطقية ، وتسمى ايضاً الاورغانون (Organon) أي الآلة (الفكرية) . وتشتمل على :

المقولات (قاطيغورياس)
العبارة (باري ارمينياس)
التحليلات الاولى او القياس (انالوطيقا الاولى)
التحليلات الثانية او البرهان (انالوطيقا الثانية)
الجدل او المواضع الجدلية (طوبيقا)
الاغاليط (سوفسطيقا)

ب – الكتب الطبيعية ، وتشتمل على :

السماع الطبيعي او سمع الكيان
كتاب السماء
الآثار العلوية
الكون والفساد
في النفس
في الحس والمحسوس
في الذكر والتذكر
في النوم واليقظة
في الاحلام
في تعبير الرؤيا
في طول العمر وقصره
في الحياة والموت
في التنفس

في علم الحيوان
في أجزاء الحيوان
في حركة الحيوان
في توالد الحيوان

جـ – الكتب الميتافيزيقية او العلم الإلهي او كتاب الحروف ، وهي اربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية .

د – الكتب الاخلاقية والسياسية ، وتشتمل على :
الاخلاق الى نيقوماخوس
الاخلاق الى يوديموس
الأخلاق الكبرى
كتاب السياسة
نظام الاثينيين

هـ – الكتب الفنية
في الشعر
في الخطابة

هذا وتذكر لأرسطو ايضاً كتب اخرى قد أثبت النقد الحديث انها منحولة ، ومع ذلك فقد كان لها أثر كبير في تطور فلسفة ارسطو في القرون الوسطى كلها . منها :

اثولوجيا ارسطوطاليس (او كتاب الربوبية)
كتاب العلل
كتاب العالم
كتاب المناظر
كتاب الخطوط
كتاب التفاحة

٣ – فلسفته

وصلت الفلسفة اليونانية الى اعظم درجة استطاعت ان تبلغها عند افلاطون وأرسطو . فمذهباهما يمثلان قمة الشعور بالذات، وفيهما نجد الطابع الاساسي للروح اليونانية وقد تجلى بأجلى مظاهره . وعلى الرغم من انهما عبقريان فذان يصدران عن روح واحدة ويعبران عن اعلى صورة يمكن لتفكير ناضج مستقل شاعر بذاته ان يصل اليها ، إلا أن ذلك لا يمنع – وهذه طبيعة كل تفكير مستقل ناضج – ان تظل بينهما فروق اساسية لا يستهان بها . فبينما كان افلاطون يُحلّق في عالم سام من الرؤى والأحلام ويتخذ من المُثُل اساساً للوجود الحق ، اذا بأرسطو يتشبث بدنيا الواقع والحس فينكر عالم المُثُل وينظر الى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل لا قفزة فيه ولا طفرة . فإلى ارسطو انما يعود الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وإيجاد المنطق مرتباً منظماً له أسسه وقوانينه ، حتى لقّب من اجل ذلك كله بالمعلم الاول .

لقد كانت فلسفة افلاطون فلسفة غضة حالمة تثير الحب والإلهام وتحرك المشاعر الفياضة والوجد العاشق العميق . انها فلسفة محببة الى النفوس ولكنها تجافي المعقول . فهي فلسفة نشوى عطرة يفوح اريجها وينتشر شذاها فتطيب بها النفوس وتبتهج بها القلوب . ولكنها تكاد تصدم الأذهان كأن العقل منها في عُقال .

وليست كذلك فلسفة ارسطو . فهي فلسفة منطقية طويلة النَفَس ، كل شيء فيها يجري في دقة باردة ويدور على منوال التجريد ، فيستقصي الفكرة من الفكرة ويتبعها في مدّها وجزرها ويسير وراءها في دوراتها الضيقة ومنعطفاتها المتعرجة .

وهي ايضاً فلسفة واقعية تقبض على الوجود المحسوس بكلتا يديها

وتنشب فيه اظفارها ، وتنفذ في اغواره ومساربه بأقصى ما تستطيع من التحليل والعمق والأصالة ، في نظام محكم من التصورات التي يأخذ بعضها برقاب بعض .

وهي اخيراً طلب دائم للمعقول الذي هو شغلها الشاغل ، لتقيم صرحاً شامخاً لا يفارق الارض ، قواعده اوليات العقل وبديهياته ، ولبناته الوقائع المحسوسة ، وملاطه البرهان والاستدلال ، وعليته كل ما يمكن استخلاصه من ذلك من نتائج وأوضاع قوامها التجريد . فالتجريد هنا له معنى غير معناه عند افلاطون . فهو عند افلاطون المبدأ والنهاية . انه عالم حقيقي واقعي ، بل هو الحقيقة القصوى التي لا حقيقة غيرها والتي يستمد منها كل وجود مبرر وجوده ، وما العالم المحسوس سوى ظل له وشبح من اشباحه . وأما عند ارسطو فإن التجريد العقلي تابع للوجود الحسي ونتيجة من نتائجه لا وجود له إلا بوجود العقل . انه ظل للعالم المحسوس وشبح من اشباحه . انه الاريج الذي لم يكن ليفوح لولا الزهرة على الارض . فما ان تذبل الزهرة وتجف حتى يتبدد الاريج وتذروه الرياح . وبهذه المثابة فإن الاريج معلول للزهرة وأثر من آثارها عند ارسطو ، لكنه هو علة لها ومبرر وجودها عند افلاطون . وبعبارة اخرى ، ان المعقول شرط للمحسوس عند افلاطون ، ولكنه مشروط به عند ارسطو . فشتان بين مشرّق ومغرّب .

ورغم ذلك فان ارسطو لم يتخلص من سيطرة افلاطون بل ومن روح الفكر اليوناني الذي يقدم المعقول على المحسوس . فقد ظلّ المنطقيُّ عنده أولى من العيني ، وفهمُ الاشياء بطريق التفكير أجدى منه بطريق الحس . وهذا هو السبب فيما نرى في فلسفته هو – رغم الفارق الكبير بينها وبين فلسفة افلاطون – من جمود وبُعد عن الواقع كانا الضريبة التي كان لا بد له ولأستاذه من قبله ولسقراط من قبلهما ايضاً ان يدفعوها ثمناً لعشق العقل والإيمان بالعقل وعبادة العقل ، مما أورث القرون الوسطى

اللاتينية عقماً في التفكير وتعلقاً بالاشكال والصيغ الفارغة واهتماماً بالجدل والمناقشات الجوفاء .

وعلى كل حال ان العلم إنما يدين لأرسطو لا لأفلاطون . ولو انه لم يورثه إلا المنهج فناهيك به فضلاً . فهو إرث لو تعلمون عظيم ! فمنهج ارسطو في البحث واستخلاص الحقائق وتحصيلها منهج ثرّ خصب خالد ، قادر على الخلق والإنتاج والعطاء اذا أحسن استغلاله (١) ، وإلا أورث جدلاً عقيماً . ان الحقائق التي انتهى اليها قد فقدت قيمتها العلمية ، ولكن المنهج الذي التزمه في الوصول اليها يظل خالداً لا تبلى جدّته ولا تضعف حلاوته . فهو مصدر إلهام دائم لكل ذي عقل مبدع وذهن منتج وفكر خلّاق .

والخلاصة ان ارسطو جاء ليحدّ من غلواء النزعة المثالية عند افلاطون ويضع اصول المنهج المادي الذي لا نزال نستلهمه في البحث وغزو الطبيعة . وبذلك كان ارسطو على رأس تيار عظيم الأهمية في تاريخ الفكر الانساني عامة والفلسفة اليونانية خاصة . لقد كانت فلسفة ارسطو غنىّ من حاجة كبيرة ايام كان الفكر يجمع شتات نفسه ويبحث عن أداة تساعده على الانطلاق والتطور . ولكن هـــذه الأداة اصبحت بعد ارسطو – وعلى درجات متفاوتة تختلف باختلاف الزمان والمكان – عقبة كأداء تعوق كل تطور وانطلاق . لقد نسي الناس روح فلسفة ارسطو ونزعته المادية ومنهجه العلمي الدقيق وتعلقوا بقوالب جامدة وصيَغ فارغة جثمت على الصدور واستنزفت قوى الفكر وطاقاته في جدل عقيم لا يغني من الحق شيئاً .

---

١ – لقد احسن العرب والمسلمون – كما سنرى – استغلال هذا المنهج وخبروا في ذلك الى غاية المدى ، فعظمت الحركة العقلية بينهم واتسع نطاقها ، حتى انه لم يأتِ بعد هـــذه الحركة العلمية من مثيل لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في اوروبا . وبهذا المعنى فان كلمة (قرون وسطى) لا تنطبق على العرب ابداً بمقدار انطباقها على اللاتين .

ولولا الثورة على هذه القوالب والانتفاض على تلك الصيَغ للبثنا ندور في فلكها الى يوم يُبعثون !

٤ – تصنيف العلوم عند ارسطو

يُعزى الى ارسطو تقسيم العلوم الى نظرية وعملية . ولكن كثيراً من الشرّاح معتمدين على اشارات وردت في « الطوبيقا » ، وفي « الاخلاق الى نيقوماخوس » انما يقسمونها الى ثلاثة اقسام رئيسية هي : العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الفنية او الشعرية . اما نحن فسنختار هنا التقسيم الاخير لأنه أوعب وأكثر دلالة على مفهوم العلم عنده .

اولاً « العلوم النظرية » ، وهي العلوم التي انما تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة . وهي تتناول الوجود من ثلاث جهات :

ا – من حيث هو وجود بإطلاق ، وهو ما لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي الى المادة ، وذلك كالمحرك الاول . وهذا هو علم ما بعد الطبيعة او العلم الاعلى او العلم الإلهي او الفلسفة الاولى .

ب – ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي – دون المنطقي – الى المادة ، كالمربع والمثلث النظريين مثلاً . وهذا هو العلم الرياضي ، ويقال له ايضاً العلم الاوسط . وقد اشتهر من فروعه منذ القدم ولا سيما منذ العصر الاسكندراني : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

جـ – ومن حيث هو متحرك ومحسوس ، وهو ما احتاج موضوعه في حدوده ووجوده الى المادة ، أو ما افتقر موضوعه في كلا وجوديه : المنطقي والخارجي الى المادة ، كالجسم مثلاً . وهذا هو العلم الطبيعي او العلم الادنى او العلم الاسفل . وهو يشمل علم الطبيعة والآثار العلوية والكون والفساد وعلمي النبات والحيوان وعلم النفس . وقد يلحق بـه علم الطب ايضاً .

اما علم الكيمياء فلم تكن لليونان عناية به بحسب الموروث عن الفلسفة الارسطوطاليسية ، وكانت له نشأة اخرى مختلفة .

ثانياً ، العلوم العملية ، وغايتها تدبير افعال الانسان بما هو انسان . وهي تشمل اولاً ما يكون موضوعه افعال الانسان الفرد ثم ما يكون موضوعه افعال الانسان في المنزل وأخيراً ما يكون موضوعه افعال الانسان في الجماعة . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية ثلاثة اقسام :

ا – الاخلاق وموضوعها افعال الانسان كفرد .

ب – تدبير المنزل وموضوعه افعال الانسان في الاسرة .

جـ – السياسة وموضوعها افعال الانسان في داخل الجماعة .

ثالثاً – العلوم الشعرية ، وغايتها تدبير اقوال الانسان وهي تتناول هذه الاقوال من حيث ايقاعها في النفس او من حيث قوة تأثيرها في الخيال او من حيث اقناع العقل بها . وتبعاً لذلك تنقسم العلوم الشعرية ثلاثة اقسام :

ا – الشعر ، وموضوعه اقوال الانسان المنظومة .

ب – الخطابة ، وموضوعها اقوال الانسان التي تثير الخيال .

جـ – الجدل ، وموضوعه اقوال الانسان مرتبة بحيث تحقق اقتناعه . والجدل هو بداية المنطق عند ارسطو .

وأشرف هذه العلوم جميعاً انما هي العلوم النظرية لأنها كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الانسان . وأشرف العلوم النظرية هو علم ما بعد الطبيعة لسمو موضوعه وبعده عن التغيُّر . وهذا هو سبب تسميته بالعلم الاعلى . والفلسفة عند ارسطو تتناول هذه العلوم الثلاث جميعاً وتدخلها في إطارها .

ونحن في كلامنا على فلسفة ارسطو لن نعرض لجميع هذه العلوم ، بل سنجتزىء ببعضها فقط . وفي عرضنا لهذا البعض لن نسير وفق الترتيب السابق لأنه يسير من المعقد الى البسيط ، بينا الأسلم ان نتبع طريقاً اكثر تدرجاً مع طبيعة الفكر ، فنسير من البسيط الى المعقد فالأكثر تعقيداً . وهذا ما سنفعله الآن . وسنضطر الى البدء بموضوع جديد لم يرد في التصنيف لأنه مدخل الى سائر الموضوعات الأخرى ولتشابكه معها جميعاً ألا وهو نظرية المعرفة . ولذلك سنسير وفق الترتيب التالي : (١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) الطبيعة (٤) النفس (٥) ما بعد الطبيعة (٦) الأخلاق (٧) السياسة .

٥ – نظرية المعرفة

يفرق ارسطو في نظرية المعرفة – كأستاذه افلاطون قبل – بين الظن واليقين . فالمعرفة التي يجيء بها الحس انما هي « ظن » فحسب ، وأما المعرفة الحقيقية فهي تلك المعرفة التي تصل الى مرتبة اليقين .

ولكن كيف يتحقق اليقين المنشود عند ارسطو ؟ انه يتحقق اذا كانت المعرفة التي نصل اليها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها تكون هي ايضاً قد وصلت الى مرتبة اليقين . وهي لا تصل الى هذه المرتبة إلا اذا كانت بدورها تلزم لزوماً ضرورياً عن مقدمات سبقتها . وهكذا دواليك حتى نصل في نهاية السلسلة من بناء المعرفة الى ما يطلق عليه اسم « المبادىء الاولى » وهي مبادىء واضحة بيّنة بذاتها تُعرف بالحدس او الإدراك المباشر . وما لم تكن الحقيقة الاولى حدسية ، وما لم يكن ينتج عنها يلزم لزوماً ضرورياً ، فلا يقين .

هذا وإن مبدأ المعرفة وأصلها عند ارسطو انما هو الإحساس المباشر

بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي ، اي ان المعرفة عنده تبـدأ دائماً من التجربة الحسية المباشرة . فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة .

ويجدر بالذكر ان ارسطو لا يقول بأفكار سابقة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة اليوم ، بل انه لينكر حتى الافكار الفطرية التي سيقول بها ديكارت فيما بعد . وبذلك كان ارسطو مؤسساً للمذهب المعروف باسم « المذهب الحسي » ، ومع ذلك فهو مضطر الى القول بنوع من المبادىء الضرورية ، او المبادىء الاولى ، وإلا لتسلسلت المعرفة الى غير نهـاية . فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ففيه استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن ذاتها ، ويظهر هذا الإستعداد فيه في صورة البديهيات الاولى .

واذا كان للحس عند ارسطو كل هذه الأهمية ، فما وظيفة العقل اذن ؟ ان ارسطو رغم انه زعيم المذهب الحسي فقد كان عقلياً جداً اكثر ممـا يتبادر الى الأذهان . كما ان افلاطون رغم مثاليته المتطرفة لم ينكر دور الحس . فالحس عند كليهما لا غنى عنه ، لأنه يعطينا المادة الخام للمعرفة ، لكنه انما يعطينا إياها معلومات مفككة لا صلة بينها ، فلا بد من تدخّل العقل لتنظيم هذه المعلومات وربطها بعضها ببعض ، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها ، باتباع قواعد معينة لا بد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة المنطق .

٦ – المنطق

مرّ معنا ان ارسطو كان في مؤلفاته الاولى يستخدم طريقة الحوار ، كما كان يفعل سقراط وأفلاطون بـل وكما كان متبعاً منذ عهد الايليين . هذه هي طريقة الحوار او الجدل المبني على اساس مُسلّم من الخصم . لكن سرعان ما تبين ارسطو ان هذه الطريقة لا تؤدي الى اليقين ، وذلك لأنها لا تؤسّس على مقدمات واضحة بينة بذاتها ، وإنمـا هي تؤسس على آراء

الناس المشهورة وأقوالهم الذائعة ومأثوراتهم المتوارثـــة التي لا تصل الى مرتبة اليقين . لكن هذه الطريقة – على مـا بها من نقص – يمكن تقويمها وايجـاد القواعد العلمية التي تجعل منها أداة صالحة للوصول الى اليقين . هذه هي بداية المنطق عند ارسطو .

كثيراً ما يقال ان ارسطو هو اول من اهتدى الى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والاستنباط ، وإنه بالتالي هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب اجزاءه .

وهذا القول لا يمكن قبوله على اطلاقه ، لأن الاكتشافات الحديثة قد اثبتت ان شعوب الشرق ، ولا سيما الصينيين والهنود ، قـد عرفوا المنطق في كثير من تفاصيله وسبقوا اليه ارسطو بزمن بعيد . فإذا اضفنا الى هذا ان سقراط هو اول من اكتشف – من بين اليونان – الحد الكلي وبحث في تكوين التصورات ، وان افلاطون قـد عني الى جانب ذلك بالبحث في الاستقراء والقسمة المنطقية ، تبين لنـا من كل ذلك ان ارسطو إنمـا هو منظم المنطق ومكمله ، ولا يصح عـده واضعاً له ومؤسساً إلا بشيء من التجوّز والتحرّز .

وسواء كان ارسطو واضع المنطق او جامعه فقد كان مهتماً به وبنظرية المعرفة للرد على السوفسطائيين ولتنظيم الفكر الانساني . فالمعلومات الحسية والمعلومات العقلية الاولية والثانوية التي تُكتسب بمراعاة الاصول المنطقية هي حقائق قاطعة . ولهذا اجاز في البرهان – الدليل القاطع في مصطلح المناطقة – استعمال المحسوسات والمعقولات معاً .

●

هذا ويقدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ وترشده الى الصواب . ومن هنا فقواعد المنطق عند ارسطو مقدمة للعلوم او آلة لها

ولذلك كان يسمى « اورغانون » (Organon) أي الآلة . ولم يطلق ارسطو اسم المنطق على هـــذه الابحاث وإنما هو استخدم كلمة « التحليلات » (Analytiques) أي تحليل الفكر الى استدلالات ، والاستدلال الى اقيسة والقياس الى عبارات وحدود . أما كلمة « منطق » فقد وردت في عصر شيشرون بمعنى « الجدل » الى ان استعملها الاسكندر الافروديسي بمعنى المنطق .

وقد انطلق ارسطو في معالجته لهذا العلم كما قلنا من الجدل الذي كان شائعاً بـين اليونان القدماء ولا سيما بـين السوفسطائيين والذي جعل منه سقراط وأفلاطون اساساً للبحث الفلسفي . فمن خـلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالتها وضع كتابـه المعروف باسم « الطوبيقا » (Topiques) او « المواضع الجدلية » وفيـه يلاحظ بمنتهى سداد الرأي ان هذا الجدل لا يؤدي الى نتيجة مُرضية ولا يفضي الى اليقين . وما ذلك إلا لأنه يستخدم قضايا ظنية شائعة كما تقدم معنا ، لا حقائق يقينية ثابتة . وفيما هو يبحث هذا الموضوع – وفي ذهنه على ما يبدو بعض عناصره الاولى التي اورثه اياها سقراط وأفلاطون وتراث عقلي قـديم انتقل اليه من الهنود والصينيين – انقدحت له اصول البرهان اليقيني ووضع يده على قواعده وشروطه .

●

قلنا ان المنطق هو علم القواعد التي تجنب الانسان الخطأ في التفكير وترشده الى الصواب . فموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد .

وأفعال العقل ثلاثة :

أ – التصور الساذج ، وهو أبسطها ، ويدخل في مبحث المقولات .

ب – التصور المركب او الحكم ، وهو مبحث القضايا .

ج – التصور اللازم ، وهو مبحث الاستدلال .

أ – فأما المقولات فهي أعم أنحاء الوجود او هي الأجناس القصوى للوجود . وقد جعلها ارسطو عشراً وهي :

الجوهر (مثل انسان) والكم (مثل خمسة كتب) والكيف (مثل أبيض) والإضافة (مثل نصف) والمكان (مثل البيت) والزمان (مثل أمس) والوضع (مثل جالس) والملك (ذي مال) والفعل (مثل قطع) والانفعال (مثل انقطع) .

هذه هي المقولات بحسب ترتيب ارسطو لهـــا . فهي كما نرى كل ما يمكن ان يقال عن الموجود او الجوهر ؛ فالجوهر هو القابل لجميع المقولات الاخرى ، والمقولات امور مضافة اليه او مسندة او مقولة ، اي انهـــا محمولات ، وبتعبير أدق المقولة هي معنى كلي يمكن ان يدخل محمولاً في قضية .

ب – وأما القضية فهي العبارة او الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق او كاذب . وعناصرها الموضوع والمحمول ولفظة دالة على نسبة بينهما تسمى الرابطة . وقـــد تُطوى هذه الرابطة فتسمى القضية ثنائية كقولنا « سقراط فان » ، وقد تُعلن فتسمى القضية ثلاثية كقولنا « سقراط هو فان » .

وقد اتخذت القضية عنده صورة واحدة هي القضية التي تنسب صفةً ما او فعلاً ما الى موصوف او فاعل معين ، وتلك هي القضية الحملية . اما أنواع القضايا الاخرى المعروفة في المنطق كالقضية الشرطية والقضية الانفصالية ، فلا يكاد ارسطو يذكر عنها شيئاً ، وكل ما أورده في ذلك إنما هي اشارات غامضة لا غنـــاء فيها . وإذن فالموضوع الاصلي في بحثه هو القضايا الحملية . وقد بحث فيها من جهة الكم [١] ومن جهة الكيف [٢] فانتهى الى وجود اربعة أنواع من القضايا :

---

١ – اي من حيث عدد الافراد الذين تنطبق عليهم .

٢ – اي من حيث السلب والإيجاب .

الكلية[1] الموجبة مثل كل س هو ص .
الكلية السالبة مثل لا س ص .
الجزئية[2] الموجبة مثل بعض س ص .
الجزئية السالبة مثل بعض س ليست ص .

وقد رمز الاوروبيون لهذه القضايا بالحروف (a, e, i, o) وهي عناصر الاستدلال .

جـ - وأما الإستدلال فهو الإنتقال من الأشياء المعلومة المسلّم بصحتها الى أشياء اخرى داخلة تحت هذه الأشياء المعلومة . والإستدلال هو الجزء الرئيسي من منطق ارسطو ، سواء ما تعلق منه بالقياس او البرهان .

فأما القياس فهو قول مؤلف من قضيتين[3] اذا سلمنا بهما لزم عنهما لذاتهما قول ثالث بالضرورة يسمى نتيجة . مثل :

كل انسان فانٍ (مقدمة كبرى) .
سقراط انسان (مقدمة صغرى) .
سقراط فانٍ (نتيجة) .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان القياس الارسطاليسي لا يفيد إلا في بيان ارتباط قضية بأخرى ولكنه لا يفيد في اكتشاف حقيقة جديدة ، وذلك لأن النتيجة التي يصل اليها متضمّنة في المقدمة الكبرى . فقولنا مثلاً « سقراط فانٍ » هو نتيجة مندرجة في قياسٍ مقدمته الكبرى كل انسان فانٍ . فالقياس الارسطاليسي اذن لا يأتي بجديد . وهذا أهم نقد

---

١ - الكلي هو ما يدل على كثرة كقولنا : مدينة . والكليات خمس : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرَض العام .

٢ - الجزئي هو ما يطلق على شيء واحد معين كقولنا : طرابلس .

٣ - تسميان مقدمتين احداهما كبرى والثانية صغرى .

وجه لمنطق ارسطو . فهو منطق صوري انما يهتم فقط بانسجام الفكر مع نفسه دون مراعاة لتطبيقاته في الخارج .

هذا هو القياس ، وأما البرهان فهو استدلال مبني على مبادىء ضرورية وأوليات عقلية ، او هو قياسٌ مقدماته صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلّة لزومها . ومعنى قولنا « صادقة أولية يقينية » ، انها تنكشف للذهن انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . فهي لا تكون مستمدة من استدلال سابق بل ُتعرف بالحدس العقلي المباشر . والفرق بين القياس والبرهان ان القياس مجرّد آلة لإقامة البرهان وليس برهاناً بالفعل .

والأوليات اليقينية او المبادىء الضرورية البينة بذاتها هي كقولنا ان الشيئين المتساويين لشيء ثالث متساويان فيما بينهما . ومنهـــا ايضاً العلوم المتعارفة وهي قوانين الفكر العامة التي تدخل في اي تفكير سليم كمبدأ الذاتية او الهوية (أ هي أ) ومبدأ عدم التناقض (أ ليست لا أ) ومبدأ الثالث المرفوع (س اما ان تكون أ او لا أ) فهي لا ُتستنبط من نتائج اخرى غير ذاتها ولكنها أوليات في العقل ضرورية لا بد منها لكي يكون التفكير متسقاً مع ذاته . ومن هـــذه المقدمات اليقينية ايضاً التعريفات الاولية للرياضة ولغيرها من العلوم . فقـــد افترض ارسطو ان لكل علم من العلوم مبادئه وأولياته الخاصة به ، ولا يمكن قيام العلم إلا بها ، كالمصادرات والتعريفات والاصول الموضوعة في هندسة اقليدس مثلاً .

من هذه الأوليات اليقينية على اختلاف انواعها يمكن للمرء ان يسير بطريق البرهان او القياس البرهاني فيصل الى نتائج برهانية يقينية لا ريب فيها ، ما دام ملتزماً بقواعد الإستدلال الصحيح .

هـذا النوع من الإستدلال البرهاني يفيد العلم اليقيني لأنـه صادر عن مبادىء كلية يقينية . ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات دائماً .

ففي اكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات ظنية وآراء محتملة ، ويطلق ارسطو على هـذا النوع من الإستدلال اسم الجدل او الديالكتيك .

وهناك اخيراً نوع من الإستدلال المبني على مقدمات كاذبة او اغاليط تحدث من سوء استعمال اللغة او التلاعب بالألفاظ او التمويه في الأقيسة . وهذا هو الاستدلال السوفسطائي ، ويقال له ايضاً السفسطة او المغالطة .

٧ - الطبيعة

يختلف ارسطو عن افلاطون في انه - كما قلنا مراراً - فيلسوف واقعي ، اي ان الوجود المادي مقدم عنده على الوجود العقلي وأن الوجود العقلي مشتق من الوجود المادي . بينما يذهب افلاطون الى ان الوجود العقلي او عـالم المـُثل مقدم على الوجود المادي والى ان الوجود المادي مشتق من عالم المـُثل . فهما اذن يقفان في الفلسفة على طرفي نقيض .

هـذا ولا يمكننا ان نتناول هنا جميع اجزاء الفلسفة الطبيعية عند ارسطو فحسبنا منها المباحث الخمس الرئيسية التالية :

(أ) مبحث الحركة (ب) مبحث العلة (جـ) مبحث المكان (د) مبحث الزمان (هـ) مبحث الكون .

(أ) الحركة . - فالوجود الحقيقي عند ارسطو إنما هو الوجود الطبيعي ، اي الوجود المـادي المتحرك حركة محسوسة . فالحركة هي أهم شرائط هذا الوجود . اما المذاهب التي تلغي الحركة - كالمذهب الايلي مثلاً - فكلها في رأي ارسطو مذاهب ضد الطبيعة . اذ لا وجود للطبيعيات ولا لأي علم آخر إلا بافتراض الحركة ، وإلا كان العلم ممتنعاً . فالذين يقولون بالثبات الدائم إنمـا هم في الحقيقة يجعلون العلم ممتنعاً ، لذلك فهم يهرفون بما لا يعرفون .

فالحركة شيء ثابت ضروري لقيام العلم، فضلاً عن انهـا أمر واضح في التجربة الحسية لا سبيل الى نكرانه او المكابرة فيه، بل لا جدوى في البرهنة عليها لأن توضيح الواضح من المشكلات . فلا شيء أوضح من الحركة . واذا أردنا البرهنة عليها كان لا بد لنا من اللجوء الى مـا هو أقل وضوحاً منها، اي لا بد من البرهنة على ما هو واضح بما هو غامض !

هذا وتقع الحركة عند ارسطو في اربع مقولات : مقولة الجوهر والكم والكيف والمكان .

فالحركة من حيث مقولة الجوهر هي حركة التغير او حركة[1] الكون والفساد . ومن حيث مقولة الكم هي حركة الزيادة والنقصان . وهي من حيث الكيف حركة الاستحالة . اما من حيث المكان فهي حركة النُقلة . والفرق بين حركة الكون والفساد وحركة الاستحالة ان حركة الكون والفساد تتعلق بالصفات الذاتية للشيء، ففيها يحلّ موجود محل آخر، اي ان الحركة فيها إنما تتمّ بين نقيضين . وأمـا حركة الاستحالة فلا تتعلق بالصفات الذاتيـــة بل بالصفات العرضية : ففيها يحلّ عرَض محل عرَض آخر . فليست الحركة هنا بين نقيضين، بل بين أعراض لا يصل الاختلاف بينها الى حدّ التناقض .

هذا وتفترض الحركة عدة أشياء . فهي تفترض اولاً موضوعاً وطرفين وعـلة . إذ لا بد للحركة من موضوع تقوم فيه وإلا امتنعت الحركة . وأما الحركة التي يذكرها افلاطون في « السوفسطائي » بين أجناس الوجود الكبرى فلا معنى لها، لأنه لا موضوع لها تحلّ فيه .

وأما الطرفان فهما الاتجاه (من) والاتجاه (الى) . فالحركة تتجه من

---

١ – ليس لأرسطو رأي واحد في العلاقة بين التغير والحركة فهو في بعض الاحيان كان يفرق بينهما، ولكنه كان في اكثر الاحيان يميل الى الخلط بينهما .

حال القابلية او التهيؤ الى حال التحقق او الوقوع ، وباصطلاح ارسطو ، من حال القوة الى حال الفعل . ومن هنا فالحركة عند ارسطو إنما هي استكمال لما هو بالقوة او تحقيق له . وهـذا هو تعريفها العام عنده . إذ يقول :

« ان الاستكمال (او التحقيق) لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة :

« فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير .

« واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان .

« واستكمال القابل للانتقال هو النقلة »[1] .

(ب) العلة .– وكذلك لا بدّ للحركة من علة تكون سبباً لها ، وإلا كانت علة ذاتها . فالشيء لا يكون علة ذاته ، وإلا كان علة ومعلولاً في آن واحد ، وهو خُلف .

والعلل اربع : علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية .

فالعلة المادية هي المادة او الهيولى او ما منه الشيء ، كحجر الرخام هو العلة المادية للتمثال .

والعلة الصورية او الصورة هي ماهية الشيء وشكله ومجموع الخصائص التي يتم بها كاله ، كشكل التمثال وما هو عليه .

والعلة الفاعلة او الفاعل هي ما به يصير الشيء ما هو ، كالفنان الذي صنع التمثال .

والعلة الغائية او الغاية هي ما من اجله الشيء ، وهي هنا الغاية التي قصد اليها الفنان حين صنع التمثال[2] .

---

١ – Physique, III, 201 a 10 .

٢ – Phys. II, 194 b 21 .

وقد رأى ارسطو ان هذه العلل الاربع يمكن اختصارها ورد بعضها الى بعض . فوجد ان العلل الثلاث التي تُذكر الى جانب العلة المادية (الصورية والغائية والفاعلة) يمكن ردها الى علة واحدة هي العلة الصورية . فما العلة الغائية في الواقع سوى الصورة . فالعلة الصورية تسمى علة غائية من حيث انها الصورة النهائية التي يتطلع اليها الفاعل عندما يشرع في عمله كما ان صورة الشيء مبنية دائماً على الغاية منه ، متضمّنة في ماهيته . فأصل التفرقة بينهما إنما هي وجهة النظر فحسب . وكذلك العلة الفاعلة يمكن إرجاعها الى العلة الصورية ، وذلك لأن الفاعل إنما يحقق الصورة في الشيء المراد تحقيقها فيه . فالصحة التي في ذهن الطبيب هي وسيلته الى شفاء المريض . فصورة الصحة التي هي غاية الطبيب فاعلة هنا ، فهي إذن المحركة له . وبذلك تكون العلة الفاعلة جزءاً من العلة الصورية ، متضمّنة في ماهيتها او قل هي نفس العلة الصورية ، وإنما ينحصر الفرق بينهما في وجهة النظر وحدها . وهكذا فالعلة الفاعلة والعلة الغائية هما والعلة الصورية شيء واحد إذ يرتد بعضها الى بعض حتى تنحل في الشيء الى علته الصورية . وأما العلة المادية او المادة فلا تنحل الى غيرها . ولذلك ترتد العلل في الموجودات الطبيعية الى علتين اثنتين فقط هما العلة المادية والعلة الصورية ، وبتعبير اوجز : المادة والصورة .

(ج) **المكان** -. وإذا كانت الحركة تستلزم ما يتحرك أي المادة ، وقد تحدثنا عنها ، فإنها تستلزم ايضاً ما فيه يتحرك ، أي المكان . وقد عرض له ارسطو في الفصل الرابع من كتاب « الطبيعة » .

ووجود المكان امر بديهي تدلّ عليه حركة النُّقلة والإستحالة وتعاقب الأجسام على محل واحد ووجود الجهة : فوق ، تحت الخ .

والمكان مفارق للجسم خارج عنه ، فهو يحتوي الجسم دون ان يختلط به او يكون جزءاً منه . فهو بالوعاء اشبه . وتعريفه ان يقال : « انه

الحدّ اللامتحرك المباشر للحاوي » او كما يقول الفلاسفة المسلمون متابعين ارسطو : « انــه السطح الحاوي من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي » .

وتتداخل الأمكنة بعضها في بعض ، كل منها يحوي الآخر ، حتى نصل الى المكان العـام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان . فالإنسان على الأرض ، والأرض في الهواء ، والهواء في السماء ، والسماء تحوي الكون بأسره دون ان يحويها شيء . وهكذا فالتسلسل في المكانية لا بـد ان يقف عند حد اقصى هو مكان الأمكنة جميعاً . وفي ذلك رد على زينون وشيعته ممن ينفون وجود المكان لاستحاله ان تتسلسل الأمكنة الى غير نهاية . فوجود الحاوي لا يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ويكون هو بدوره محوياً بالنسبة الى حاوٍ آخر اكبر منــه . وبهذا المعنى فان السماء الأولى مكان اقصى يحوي كل شيء وليس يحويه شيء .

وبعبارة اخرى اكثر ايجـازاً ، يفرّق ارسطو بين نوعين من المكان : مكان خاص ومكان عام . وما ينطبق على احدهما لا ينطبق على الآخر . فالمكان الخاص او المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي ، كالغرفة يحويها البيت والبيت يحويه الشارع . اما المكان العام او المشترك فهو المكان الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيــه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي ، كالسماء تحوي كل شيء ولا يحويها شيء . فهي حاوية لا محوية .

فاذا لم يكن خارج السماء مكان اوسع منها يحويها لم يكن هناك خلاء يكون امتداداً لها ويكون مع ذلك خلواً من كل جسم حتى من الهواء . فلا مكان بدون جسم متمكن ، اما المكان الخالي من الجسم فهو من اغاليط الوهم . فلا مكان للكون لأن كل مكان حقيقي فمن الكون هو . ولا موجود غير الكون . فيلزم عن هذا ان الموجود هو الملاء ، وان الملاء محدود ، فالكون اذن متناه .

(د) **الزمان**. – وكما تستلزم الحركة المادة والمكان كذلك هي تستلزم الزمان حتى لتكاد تختلط به على حد قول البعض وتصبح وإياه شيئاً واحداً. فأرسطو – كأفلاطون – قد ربط الزمان بالحركة، إلا أن الفارق بينهما ان افلاطون يعدّ الزمان هو الحركة في ذاتها، اما ارسطو فيعدّ الزمان مقدار الحركة. فطبيعة الزمان عجيبة غريبة، لأن وجوده غامض بل هو اقرب الى اللاوجود. فالمعلوم ان الزمان يتألف من الماضي والحاضر والمستقبل، وهو لا يخرج عن ان يكون احد هذه العناصر الثلاث، فاذا كان الزمان موجوداً حقاً فأين عسى ان تكون عناصره؟ ان الماضي قد فات، والحاضر يتقضّى ولا يكاد يستقر في مقامه. والمستقبل لم يوجد بعد. فهل نفهم من هذا ان الزمان غير موجود؟ كلا. فهو امر يقضي به الحس الظاهر الذي لا مجال الى الشك فيه، كما يتطلبه قانون الحركة. حتى ان هناك من يذهب – كما رأينا – الى التوحيد بينه وبين الحركة، وما هو من الحركة في شيء. فالحركة انواع كثيرة، فمنها حركة النقلة وحركة الاستحالة.. كما مرّ معنا، إلا انه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها جميعاً. ثم ان الحركات منها السريع ومنها البطيء، وأما الزمان فيجري على منوال واحد ووتيرة واحدة. فهو زمان راتب مطرد يظل هو هو، فكيف يكون الزمان حركة؟ نعم انه مرتبط بالحركة لازم عنها، ولكنه ليس هو الحركة. انه يعبر عن تتالي الحركة وتعاقبها بحسب ما قبلها وما بعدها، غير انه على كل حال ليس هو إياها. ومن هنا فقد عرف ارسطو الزمان بأنه « مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر». فالزمان اذن ليس عين الحركة، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة، ما يقبل العد منها.

ويتخذ ارسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على أزليتها. فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى « بالآن » إذ هو يرتدّ الى « الآن ». فالآن هو لُبّ الزمان. انه أشبه بحدٍّ يحدّ الزمان، لأنه نهاية زمن مضى

وانقضى وبداية زمن آتٍ . فقبله زمان وبعده زمان . وكذلك لكل زمان قبل او بعد . ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده – إذ من المستحيل عنـد ارسطو وجود آن ذي صفة خاصة يصحّ ان يكون بداية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت نهاية لزمن آخر او يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين دون ان يكون في نفس الوقت بداية لزمن آخر – لما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية . وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية ، لأننا لا يمكن ان نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة . فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان . وبذلك ينفي ارسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمها وأبديتها ، وبالتالي بقدم العالم وأبديته .

(هـ) **الكون** .– والكون كروي لأن الكرة افضل الأشكال ، ولأن الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه ان يتحرك حركة واحدة متصلة أزلية ابدية تدور في خط منحنٍ مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج الى خلاء خارجه . فلا تتحقق الأزلية والأبدية إلا بالحركة الدائرية ، إذ لا اول لها ولا وسط ولا آخر ، ولا بدء ولا انتهاء . فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود الى ذاتها ، بينما الحركات الأخرى – كالمستقيمة مثلاً – تذهب من ذاتها لتعود الى غيرها .

والكون في رأي ارسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة التي يوجد بعضها في جوف بعض (sphères concentriques) يحرّك الأعلى منها الأدنى ولا يفصل بينها اي فراغ . والفلك اشبه بكرة شفافة لها قطبان يتصلان احدهما بقطب الفلك الذي فوقـه والآخر بقطب الفلك الذي تحته ، بحيث ان كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرّك ما تحته ، الى ان ينتهي الامر الى آخر الأفلاك وأقربهـا الى الارض وهـو فلك القمر .

وهكذا عندما يحرّك المحرّك الاول الفلك الخارجي يحرّك بالتالي جميع الأفلاك التي تحته .

والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور حوله باقي الأفـلاك . وهي كرة ثابتة تقع في اسفل العالم ، لأنها من تراب ، والتراب ثقيل فمكانه الطبيعي هو الأسفل . والدليل على كرويتها ظلها المستدير على سطح القمر عند الخسوف ، كما ان الدليل على ثباتها في مركزها وعدم دورانها لا حول نفسها ولا حول غيرهـا ان الحجر تقذف بـه الى اعلى فيعود الى نفس المكان الذي قذف منه ، فلو كانت تدور حول نفسها لتأثر الحجر بحركتها ولسقط في مكان آخر ، كما انها لو كانت تدور حول غيرها لانتقلت من مكان الى آخر في الكون ولشاهدنا اختلافاً في مواقع النجوم الثابتة من ليلة الى اخرى .

ويـلي الارضَ فلكُ القمر فعطارد فالزهرة فالشمس فالمريخ فالمشتري فزحل . يضاف اليها فلك الثوابت . أمـــا آخر الأفلاك او اقصاها فهي السماء الاولى ويسميها العرب بالفلك المحيط . وهو غـلاف العالم ويتحرك عن المحرّك الاول ويحرك ما بعده . وأخيراً المحرّك الاول او المحرّك الذي لا يتحرك او الله : ويقع على تخوم العالم . لكن ارسطو يستدرك في كتاب (السماء) فيقول انه لمـــا لم يكن خارج العالم خلاء او زمان او حركة امتنع ان يوجد هذا المحرّك في مكان ما او زمان ، او كما يقول الاسلاميون انه موجود لا في زمان ولا في مكان ، ومع ذلك لا يخلو منه زمان او مكان .

ويقسم ارسطو العالم الى قسمين ، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر . فهناك عالم ما فوق فلك القمر ثم هناك عالم مـــا تحت فلك القمر ، وكلا العالمين متمايز عن الآخر غاية التمايز .

فأما عالم ما فوق فلك القمر – ويسمى العالم الأعلى – فيتألف من الاجرام السماوية على اختلاف انواعها ، وتختلف مادتها عـن مادة الاجسام الفاسدة

المتغيرة في عالمنا الارضي . وهـذه المادة كما يذكر في « كتاب السماء » هي الاثـير او العنصر الخامس ، وهو عنصر سام شريف ، يمتاز من العناصر الأربعة بأنه غير متغير وغير قابل للفساد ولا للزيادة والنقصان ، ولا يقبل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة الكاملة البسيطة الخالدة ، اعني الحركة الدائرية ، بينما العناصر الأربعة او مركباتها فاسدة متغيرة متحركة حركة مستقيمة من اعلى الى اسفل او من اسفل الى اعلى بحسب ناموس الخفة والثقل .

ويصف ارسطو الأجرام السماوية بأنها حية ، بل بأنها اكثر حياة من الانسان نفسه . ولهـا محركات أزلية أبدية تحركها عددها (٤٧) او (٥٥) يسميها ارسطو عقول الكواكب . وهي مفارقة أزلية أبدية تحرك هـذه الإفلاك جميعاً وتستمد حركتها من المحرّك الاول الذي لا يتحرك وهو الله . وتتم حركة السماء الاولى او الفلك المحيط بنوع من العشق المتجه الى الله ، أي بحركة غائية بحتة . أما حركات الأفلاك الاخرى ، وهي حركات اكثر تعقيداً فتتم بفعل محركات اخرى هي عقول الكواكب . ولذلك فكل شيء فيها انما يجري بنظام تام وإحكام عجيب .

وقـد رجع ارسطو في تفسيره لهذه الحركات الى نظرية يودوكس (Eudoxe) الذي جعل عـدد الأفلاك (٢٦) وتلميذه كليبوس (Callippe) الذي رفع عددها الى (٣٣) فنقدهما ارسطو وجعل عدد الأفلاك (٤٧) او (٥٥) كما ذكرنا وجعل لها عقولاً هي مناط سيرها وحركتها .

وأما العالم الأسفل ، عالم ما تحت فلك القمر ، فهو عالمنا الارضي ، عالم العناصر الأربعة ودار الكون والفساد ، أي عالم التكوّن والتفكك ، لأنه يتألف من اربعة عناصر وكيفيات متضادة ، ينتج عنها أفعـال متضادة . فهو عـالم ناقص خسيس قوامه المادة ، إذ المادة تنطوي على إمكانيات كثيرة ، وهذه الإمكانيات تؤلو فيها دوافع لا حصر لها تجعلها تتجه احياناً

الى عكس الطريق السليم . ومن هنا ما نرى فيه من شواذ ومسوخ وأمراض ونقائص ، خلافاً لعالم ما فوق فلك القمر ، فإنه عالم خال من المادة القابلة للممكنات ، ولذلك لا تجد فيه إلا النظام والتمام والخير والحق والجمال .

وأول الموجودات في عالم الكون والفساد العناصر الاربعة (الماء والهواء والنار والتراب) وهي تنجم عن الهيولى (المادة) عند اتحادها بكيفيتين من الكيفيات الاربع (الرطب والبارد والحار والجاف) . فهذه الكيفيات منها الفاعل ومنها المنفعل كما يذكر ارسطو في كتابه (الكون والفساد)[1] ؛ فالحار والبارد كيفيتان فاعلتان ، اما الرطب والجاف فكيفيتان منفعلتان . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الاربعة الاولية مشتملاً على جانب فاعل وجانب منفعل . ولما كانت الهيولى هي العامل المشترك بين هذه العناصر جميعاً صحّ ان تتعاقب عليها الاضداد بتأثير الكيفية الفاعلة في الكيفية المنفعلة وأمكن للعناصر ان تتحول بعضها الى بعض ، لا بمحض الصدفة بل تبعاً لنظام ثابت لا يتغير .

وهذه العناصر طبقات غير مستقرة لما ينتابها من تغير واستحالة . فلكل واحد منها فلكه الخاص . لكل منها مكان طبيعي وحركة طبيعية الى هذا المكان إن لم يعقه عائق : النار تتجه الى أعلى ، والتراب الى أسفل ، ومنه تتكوّن كتلة الارض ، وبينهما الماء والهواء . وهذه تتلامس وتتراكب طبقات بعضها فوق بعض ، فأعلاها يلامس أسفل فلك القمر وهو أدنى الأفلاك العلوية ، وأدناها يلامس مركز العالم . غير ان هذه العناصر قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف والقسر ، وذلك حين تتجه بتأثير محرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي ، كأن يتجه التراب الى أعلى . وتتمّ الحركة الطبيعية في الغالب اذا لم يعقها عائق ،

---

١ — De la Génér. et de la Corrup. II 2 - 8 .

لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابلية للحركة نحو غاية معينة .

ومن هذه العناصر البسيطة – اي التي لا يمكن ان تتحول الى شيء آخر ابسط منها ولكن قد يتحول بعضها الى بعض – تتألف جميع الأجسام المركبة ، سواء كانت اجساماً جامدة او كائنات حية . والفرق بينهما ان الكائنات الحية تتميز عن الجوامد بعلة فاعلة يتم بها التغذي والنمو وتوليد المثل وغير ذلك . وهذه القوة هي النفس . وهي تختلف باختلاف مرتبة الحيوان في سلم الكائنات الحية . فالنفس هي أصل الحياة .

٨ – النفس

ان علم النفس تابع للعلم الطبيعي بحسب ارسطو ، بل هو الجزء الأشرف من العلم الطبيعي « فجميع الافعال النفسية في الأجسام الحية متعلقة بالجسم وداخلة في العلم الطبيعي » كما يقول . لذلك كان من جملة العلوم الطبيعية . ومن اجل هذا جعلنا الكلام على النفس بعد الكلام على الطبيعة .

ان مذهب ارسطو في النفس مذهب ثنائي . فهو – كأستاذه افلاطون ومن قبله سقراط – يقول بوجود بدن ونفس . فلم يكن واقعياً صرفاً كما كان الاقدمون ممن سبقوه ، ولا مثالياً صرفاً كبعض الفلاسفة المحدثين من المدرسة الالمانية مثلاً . وتتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس من انها « كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة » . فهناك اذن نفس وهناك بدن في آن واحد . وهي تفرقة تقوم على فكرته الخصبة التي تسود جماع فلسفته ، وأعني بها فكرة الهيولى والصورة . فكما انه ثنائي في تصوره للأشياء من حيث ان كل شيء يتألف من مادة وصورة ، فهو كذلك ثنائي في مذهبه في النفس . فالبدن هو بمنزلة المادة او الهيولى ، والنفس هي بمنزلة الصورة . وهذه الثنائية نراها تتجلى في كل فلسفته . فليس بدعاً ان

نراهـا في علم النفس عنده ، بل لعلها في فلسفته النفسية أولى منها في اقسام فلسفته الاخرى .

في هـذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل او الكمال بينما تكون الهيولي بمثابة القوة . فالنفس من البدن هي اذن بمثابة الفعل او الكمال من القوة التي تستكمل به . غير ان الكمال (او الفعل) على درجتين :

كمال اول ، وهـو حصول القوة او الاستعداد في الكائن الحي . إذ النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار ، بل تتوقف بعض وظائفها احياناً كما في حالات النوم او الغيبوبة او عند الطفل الرضيع مثلاً . فالكمال في هذه الحالة كمال أول .

وأما الكمال الثاني فهو حصول القوة بالفعل وتحققها باستمرار .

وبهذا المعنى فان النفس كمال اول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم .

وقوله « جسم طبيعي » يُخرج الجسم الصناعي . فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده ، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له .

وليس كل جسم طبيعي أياً كان تحل فيه نفس ، بل لا بدّ لها ايضاً من جسم طبيعي « آلي » ، وهو الجسم الذي اكتملت آلاته وأعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

أمـا قوله « ذو حياة بالقوة » فمعناه ان هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحياً يجب ان يكون ايضاً مستكملاً لوظائفه فسيولوجياً حسب تعبيراتنا الحديثة . فـلو كان جثة هامدة ، أي مكتملاً تشريحياً ، فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه افعالها ، بل يجب ان يكون ايضاً مكتملاً فسيولوجياً، أي قادراً على ان يقوم بوظائفه على الوجه الاكمل .

هـذا هو حد النفس عند ارسطو ، وفيه يربط بين النفس والحياة .

فالنفس هي ما يميز بين الكائن الحي من غير الحي . والعكس صحيح ايضاً بمعنى ان الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس (ذا النفس) من الكائن غير المتنفس .

ومعنى هذا ان العلاقة بين النفس والبدن هي من الوثاقة والقوة بحيث لا يمكن للنفس ان توجد مفارقة ، كيف لا وهي صورة ، والصورة لا توجد مفارقة للهيولى . وبهذا يخالف ارسطو استاذه افلاطون الذي يذهب الى ان النفس جوهر روحاني مفارق كان موجوداً قبل وجود البدن وسيظل موجوداً بعده ، وما وجوده مع البدن إلا لفترة قصيرة من الزمن سيغادره بعدها الى عالمه في الملأ الأعلى .

مراتب النفوس . — والنفس ليست مخصوصة بالانسان وحده . فإنها لما كانت هي التي تميز الكائن الحي من غير الحي ، كان منها مراتب مختلفة باختلاف مراتب الحياة . فهناك ثلاث مراتب من الحياة وبالتالي ثلاث مراتب من النفوس تصاعد في نظام تدريجي يبدأ بالأبسط فالبسيط فالأقل بساطة والاكثر تعقيداً بحيث تشمل المراتبُ العليا المراتبَ الدنيا .

فهناك اولاً النفس النباتية او الغاذية ، وهي أبسط أنواع النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء . ووظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل ، وكل منها يُسلم الى ما بعده . فالتغذي يجعل الكائن الحي ينمو في اتجاه معين وسُنة معينة حتى يصل الى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات . والتوليد يضمن استمرار النوع ومشاركة الفرد الفاني في الخلود والألوهية . فكل كائن حي يرغب في تخليد ذاته « ومحاكاة ما هو أزلي وإلهي » . وذلك « غرض جميع الموجودات الحية » .

وهناك ثانياً النفس الحساسة او الحيوانية ، ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صوره الى الداخل . فهي تدرك الصور خالية من مادتها ،

على حين ان النفس الغـاذية تقبّل للمادة وإدخال لها في تكوين الجسم . وهـذه النفس موجودة في جميع انواع الحيوانات وتتدرج وظائفها بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس لأنها أبسط الإحساسات وتشترك في جميع الإحساسات الاخرى الاكثر تعقيداً . ويلي اللمسَ الذوقُ فالشم فالسمع فالبصر . وكل حاسة منها تنفعل بمحسوس معين لا تنفعل بسواه . فلكل منها اختصاص في النقل الى الداخل لا يشاركها فيه اي حس آخر . فالباصرة مثلاً تنقل الاشكال والالوان إذ لا تنفعل بغيرها ، والذائقة تنقل الطعوم . ولا تتعدى كل حاسة اختصاصها الى غيرها .

ولا يقتصر الامر على هذه الحواس الخمس الظاهرة ، بل هناك حواس اخرى باطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

أ — **الحس المشترك** .— ويختلف عن الحواس الاخرى في انه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التي لا بد فيها من تضافر عدة حواس : مثال ذلك الحركة والسكون والجوع والشكل والعدد والحجم والوحدة . كذلك هو يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها من بعض ، فيميز الابيض من الاسود في داخل اللون . وأخيراً نستطيع بهذا الحس ان ندرك اننا ندرك ، اي انه هو الذي يجعلنا نشعر بأننا نحسّ . فلو اقتصر الامر على الحواس الخمس لرأينا وسمعنا دون ان نشعر بأننا نرى ونسمع . ومن هذا نرى ان الحس المشترك ليس بجرد انفعال ، وإنمـــا هو انفعال مصحوب بالإدراك . وبذلك يكون الحس المشترك اول خطوة في طريق التفكير . وهذا الحس مركزه القلب .

ب — ويلي الحسَّ المشتركَ المخيلةُ : وهي في مرحلة وسطى بين محض الحسّ ومحض الفكر . ذلك ان الصورة الحسية لا تزول من النفس بعد زوال المحسوس ، بل تتخلف عنها آثار تظل محفوظة بحيث يمكن استدعاؤها عنـد الحاجة اليها . وتتفاوت الحيوانات في الاحتفاظ بهذه الآثار ، اذ لا

توجد المخيلة في جميع الحيوانات ، بل في الحيوانات الراقية منها . وللمخيلة شأن كبير في الاحلام : فمنها تنبعث صور الإحساسات السابقة وتظهر في النوم . وهذه الصور لا بد منها عند تكوين المعقولات .

ج – وأخيراً الذاكرة . – وهي لا تختلف عن المخيلة إلا في نسبتها الى الزمان الماضي ، إذ عملها محصور في بعث الصور إرادياً وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائياً كما يحدث في الاحلام .

تحدثنا حتى الآن عن النفس النباتية والنفس الحيوانية ، وأما النفس الإنسانية او النفس الناطقة ، فيختص بها الإنسان دون الحيوان ، لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق او العقل ، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان . فالحواس إنما تدرك الجزئيات ، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية ، فتشير اليها وتصفها بصفة : هذا إنسان ابيض ، وهذه امرأة زنجية . وأما العقل فيدرك الكلي . فهو لا يتعلق بهذا الإنسان او ذاك ، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان .

والعقل نظري وعملي : فهو من حيث يدرك الماهيات في انفسها يسمى عقلاً نظرياً ، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها او شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً .

والعقل النظري يقال بالإشتراك على درجات مختلفة ، فهناك العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال . والتعبيران الاول والأخير ليسا لأرسطو وانما هما لشرّاحه اليونان من بعده ، وقد وضعوهما بناء على ألفاظ ارسطو وروح مذهبه العام .

أ – فالعقل الهيولاني إنما هو عقل بالقوة ، أي مجرّد استعداد للتعقل . انه يشبه صحيفة بيضاء (Tabula Rasa) خالية من الكتابة ولكنها قابلة

لأن يكتب عليها كل شيء . وكذلك العقل الهيولاني (او العقل المنفعل) فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً وهو مبدأ كال او تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً ، كالنور يجعل الالوان التي كانت في الظلام بالقوة (أي كانت غير مرئية ولكنها قابلة لأن تُرى بفعل فاعل) اقول يجعلها بالفعل بعد ان كانت بالقوة .

ب- ويلي العقلَ الهيولاني العقلُ بالملكة ، وهو عبارة عن العقل الهيولاني وقد حصلت فيه المعقولات فأصبح بالفعل بمعنى ما بعد إن كان بالقوة ، نتيجةً لاكتساب المعارف . او قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء ، ولكنها ليست حاضرة امامه دائماً . وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل . فمن حيث انه قدرة على الإدراك قد توفرت آلتها هو بالقوة ، ومن حيث انه تمرّس بالمعقولات وأصبح التعقل له ملكة ، هو بالفعل .

جـ - وأخيراً العقل الفعال ، وهو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال او التحقيق للعقل الهيولاني ، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات - وهي موجودة فيها بالقوة - ويطبع بها العقل الهيولاني فيخرجه الى الفعل ، وإلا لظل عقلاً هيولانياً بالقوة ولما تحقق له الكمال . فالعقل الفعال هو بالفعل دائماً ، كالشمس هي نور بالفعل دائماً ، يحيل المرئيات التي هي بالقوة الى مرئيات بالفعل . فلو كانت تارة ضياء وتارة ظلاماً ، أي لو لم تكن نوراً بالفعل دائماً ، لما استطاعت ان تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة الى مرئيات بالفعل . هذا هو حال الشمس في المحسوسات . وكذلك حال العقل الفعال في المعقولات .

وأرسطو مضطرب غاية الاضطراب في امر العقل الفعال ، بل انه لم يضطرب في شيء كاضطرابه فيه . فعلى حين يصرح في كتاب « النفس » بأن العقل الهيولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الانسانية ،

يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل الهيولاني ، بل وعن قوى النفس جميعاً ، وعن كل الاشياء المادية المحسوسة ، اذ يقول انه مفارق ، اي غير ممتزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه ، وانه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم ، بينما يقول عن العقل الهيولاني انه فاسد . ولكن هـذا العقل هل هو الله حقيقة كما سيقول الاسكندر الافروديسي احـد شرّاح ارسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد ؟ أم هو والعقل الهيولاني كلاهمـا موجود في النفس الانسانية كما سيقول تامسطيوس (Thémistuis) احـد الشرّاح اليونان ايضاً في القرن الرابع الميلادي ؟ أم هو من العقول الفلكية او الجواهر المفارقة التي تحرّك الاجرام السماوية كما سيقول فلاسفة العرب ؟ ثم ما اصل هذا العقل الخالد ومن أين يأتي ؟ ليس في نصوص ارسطو ما يساعد على ان نجيب عن هذه الاسئلة او ان نقطع فيها برأي . فالقضية اذن غامضة ، والغموض يستتبع الغموض . فأرسطو بقوله بالعقل الفعـال يناقض نفسـه ، لأنه يقول تارة ان القوى الحسية والعقل الهيولاني تضمحل وتتلاشى ولا يبقى إلا العقل الفعـال ، الذي هو قوة من قوى النفس ، « حاصل على وجود ذاتي وغير فاسد » وأنه مفارق خالد دائم . فقوله ببقاء العقل الفعال ومفارقة الصورة للبدن يجعله متفقاً مع استاذه افلاطون ، مع انـه ثار عليه وانتقد آراءه الخاصة بجوهرية النفس وحلولها في البدن ومفارقتها له بعد الموت . أم تراه يعني ان الجزء الناطق من النفس باقٍ وحده بعد انحلال البدن ، اما قوى النفس الاخرى ، وأما الفرد الحاصل على هذه القوى ، فإلى فناء وانحلال ، كأنما الخلود للنوع لا للفرد ، ممـا سيُنسب الى ابن رشد زوراً وبهتاناً ؟ مجموعة من المتناقضات يجرّ بعضها بعضاً !

هذه هي مراتب النفس عند ارسطو وهذه هي قواها المختلفة . فهو لا يفرّق بين انواع مختلفة من النفوس كما توهم البعض ، وإنمـا هو يفرّق بين وظائف مختلفة لنفس واحدة . فهو يتساءل : هل تشترك النفس بكليتها

عند قيامها بوظائفها المختلفة ، أم هي تنقسم الى اجزاء يختص كل منها بنشاط معيّن ؟ وهو يرفض احتمال انقسامها الى اجزاء ، وإلا فماذا عسى ان تكون علة وحدتها ؟ هل يكون الجسم ؟ كلا ، لأن النفس لا الجسم هي مصدر وحدة الكائن الحي . لذلك فإن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم . والدليل على ذلك ان بعض انواع النبات والحيوان اذا قطعت اجزاء ظل كل جزء منها محتفظاً بجميع خصائص النفس التي في الجزء الآخر . وعلى كل حال ، فإن ارسطو حين يذكر كلمة « اجزاء النفس » فإنما يعني قواها المختلفة . واذن فلا يجوز ان نُخدع بتقسيمه النفس نباتية وحيوانية وإنسانية . فإنما هي نفس واحدة لها وظائف مختلفة . وبذلك يختلف ارسطو عن افلاطون الذي يقول بثلاث نفوس : شهوية وغضبية وعاقلة . وأما ارسطو فإنه يقول بنفس واحدة لها وظائف متعددة ينطوي الأعلى منها على ما هو أدنى لا العكس ، بمعنى ان النفس الانسانية تنطوي على قوى النفس الحيوانية والنفس النباتية ، وأما النفس النباتية فلا تنطوي إلا على قوى النفس النباتية وحدها . وأما النفس الحيوانية فإنها تنطوي على قوى النفس النباتية والنفس الحيوانية دون النفس الانسانية . فما هو في مرتبة دنيا لا يوجد إلا وحده ، وأما ما هو في مرتبة عليا فلا يوجد إلا بوجود ما تحته . وهكذا تصاعد قوى النفس من النفس النباتية الى النفس الحيوانية الى النفس الانسانية في نظام من التماسك والترابط جميل . وبذلك يكون ارسطو اقرب الى الروح العلمي من استاذه افلاطون .

٩ - ما وراء الطبيعة

تقع دراسة ارسطو لما بعد الطبيعة في اربع عشرة مقالة عُرفت بحروف الأبجدية اليونانية من حرف الألف الى حرف النون . ولذلك يسميها العرب « كتاب الحروف » ، وهي تبحث في الوجود من حيث هو موجود

وفي مبادىء البرهان الاولى وفي الأسس الكبرى للمعرفة العلمية ، وفيما اذا كان يصحّ وجود علم برهاني واحد يشمل جميع هذه المبادىء ، كما تبحث في الاسباب او العلل وأقسامها وفي طبيعـــة الجوهر وأنواعه وفي المادة والصورة والقوة والفعـل وفي عـلة الموجودات القصوى او المحرك الذي لا يتحرك .

وأول ما يلاحظ المرء في هـــذا العرض لموضوعات كتاب « ما بعـد الطبيعة » اتصالها الوثيق بنظرية المعرفة والمنطق والطبيعة وتشابكها بهـا تشابكاً يكاد يكون من المتعذر الفصل بينها فيـه ، بل هي متشابكة في ذهن ارسطو نفسه وفي الوجود نفسه ايضاً . فالوجود لا يعرف هـــذه القيود المنطقية والمعرفية ولا يفرق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة وإنما هي الاذهان تصل بين المنفصل وتفصل بين المتصل ، فتفرّق وتوحّد بالتحليل والتركيب ، وكل عمليات العقل إنما هي تحليل وتركيب .

فلا غرابة إذن ان يكون هناك اشتراك بين الموضوعات والمسائل التي سنعرض لها هنا في باب ما بعد الطبيعة وتلك التي عرضنا لها في ابواب اخرى من فلسفة ارسطو ، على اننا سنركز هنـا بالطبع على جوانب من الوجود لم نتناولها هناك او لعلنا تناولناها على وجه كانت له أهمية خاصة في سياقه هناك فلم تَعُدْ له تلك الأهمية هنا .

فالوجود له جوانب لا تُعَدّ ولا تُحصى ، كما ان لكل جانب وجوهاً من العرض تختلف باختلاف القرائن والسياق . والذي يهمّنا هنا إنمـا هو ان ندرس الوجود من حيث هو وجود . فالوجود معنى عام قد يدلّ على الموجودات من حيث هي مادة وحركة ، وقـد يدلّ على الموجودات من حيث هي كم وعدد ، وقد يدلّ عليها من حيث إمكان معرفتها ، وقد يدلّ عليها ايضاً من حيث ان لها قواماً وركناً هما علة وجودها . فالاول هو علم الطبيعة ، والثـــاني هو علم الرياضة ، والثالث هو علم المنطق ونظرية

المعرفة ، والرابع هو علم ما وراء الطبيعة . فعلم ما وراء الطبيعة هو علم الوجود بما هو موجود ، اي هو العلم الذي يبحث في وجود الوجود ، أعني كنه الوجود وما به قوامه ، او قل هو العلم الذي يبحث في أوائل الموجودات . ومن هنا تسميته بالفلسفة الاولى . فهي اولى لأنها تبحث في مبادىء الوجود وعلله وتُعنى خاصة بمعرفة الله علة العلل ، ولذلك يطلق عليها اسم العلم الإلهي . وأما تسميته بعلم ما وراء الطبيعة فهي من « ميتا » (meta) اليونانية ومعناها « بعد » او « وراء » و « فوزيس » (phusis) ومعناها « الطبيعة » ، اي المقالات الاربع عشرة التي تلت كتب الطبيعة وجاء ترتيبها بعدها عند تصنيف كتب ارسطو . ولم يستعمل ارسطو هذه اللفظة ، بل لقد استعمل اسم « الفلسفة الاولى » و « العلم الإلهي » . ولعل اول ما ترد كلمة « ما بعد الطبيعة » عند نيقولاوس الدمشقي (القرن الاول للميلاد) الذي قد يكون استفادها من معاصره اندرونيقوس الروديسي عند تصنيفه لكتب ارسطو فوضع مقالات الفلسفة الاولى الاربع عشرة بعد كتب الطبيعة . وكلاهما من شرّاح ارسطو المعروفين .

وليس من الممكن هنا بالطبع ان نتناول جميع مسائل هذا العلم عند ارسطو ، بل سنجتزىء منها بما يعطي فكرة وافية عنه . وأهمها في نظرنا خمس مسائل: (أ) مبحث الجوهر ، (ب) مبحث المادة والصورة ، (ج) مبحث الغائية ، (د) مبحث قدم العالم ، (هـ) مبحث الالوهية .

(أ) **الجوهر** . — رأينا في المنطق ان الجوهر هو ما تحمل عليه سائر المحمولات ، وهي المقولات التسع الباقية . ولذلك فإن الجوهر هو اول الأشياء وأحق المقولات باسم الوجود ، إذ بانعدامه تنعدم جميع الموجودات وأما المقولات الأخرى فوجودها بالتبع لأنها حالات للجوهر ، وهو سابق عليها جميعاً ، فإنها تتقوم به ، أما هو فلا يتقوم إلا بذاته . ولذلك يعرفه

ارسطو بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع ، أي هو الشيء القائم بذاته والذي لا يوجد في غيره .

هذا هو المفهوم المنطقي للجوهر ، ولكن المنطق وحده لا يغني في معرفة الوجود . فيجب ان ينضم الى المفهوم المنطقي للجوهر المفهوم الوجودي ، أي تعيين طبيعة الموجود الذي ينطبق عليه المفهوم المنطقي ويكون في نفس الوقت موضوعاً للعلم الإلهي . وبهذا المعنى فإنه المفهوم الوجودي للجوهر هو ما يشير الى مفردات هذا العالم المحسوس . فهو يقال على افراد الحيوان والنبات وأجزائها والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة والمعادن .. أي كل ما في العالم الطبيعي من اشياء ، كما يقال ايضاً على الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما .

هذا هو المعنى الاول للجوهر وهو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط . وهناك معنى آخر له ايضاً وهو انه يطلق على الانواع والأجناس التي يدعوها ارسطو بالجواهر الثواني لأنها جواهر بمعنى فرعي اذا قيست بالموجود الفرد . إلا ان افلاطون في نظرية المثل يجعلها اولى الجواهر وأولى الموجودات وأجدرها بالوجود ، إذ المثل او الكليات عنده هي الوجود الحق وكل ما عداها وهم وخيال . فالوجود العقلي عنده اولى من الوجود الحسي ، وهو الموضوع الحقيقي للفلسفة ، خلافاً لأرسطو الفيلسوف الواقعي الذي يؤكد على الوجود العيني المحسوس . فالكلي عنده رغم كونه شيئاً حقيقياً وموضوعياً ، إلا انه ليس له أي وجود مستقل . فإنما الوجود للجزئيات لا للكليات ، وكلما اقترب الشيء من الوجود الفردي كان امعن في الوجود . فحين يتعلق الأمر بالجوهر بالمعنى الأخير يكون النوع امعن في الجوهرية من الجنس وذلك لأنه اقرب منه الى الفرد . بينما الجنس امعن في التجربة . فمدار الجوهرية عند ارسطو إنما هو التحقق العيني والوجود

في الخارج ، فكلما اقترب الشيء من هـذا التحقق كان امعن في الوجود وبالتالي امعن في الجوهرية . وبهذا المعنى فإن الجوهر صنو الوجود .

لكن هل معنى هذا ان ارسطو ينفي ان يكون هناك جواهر مفارقة للحس وبريئة من المادة ؟ كلا فإن ارسطو رغم واقعيته يؤكد وجود ثلاثة انواع من الجواهر ، اثنان منها حسيان والآخر معقول مفارق للمادة :

فهناك اولاً جواهر حسية قابلة للكون والفساد وهي الاجسام الطبيعية .

وهناك ثانياً جواهر حسية أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تقبل غير الحركة المكانية ، وهي الاجرام السماوية المكونة من عنصر بسيط هو الأثير .

وهناك اخيراً جواهر أزلية خالدة مفارقة للحس ولا تلحق بها الحركة على اي وجـه كان : وهي الله والعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال .

ب — المادة والصورة . — رغم اختلاف ارسطو وأفلاطون في اكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الافلاطونية لعدد كبير من نظرياته . ومن هذه النظريات نظرية المادة (او الهيولى) والصورة . فالمعلوم ان افلاطون يقول بعالم المثـُل ، وهو عالم من الصورة المجردة عن المادة (او الهيولى) يعدّها افلاطون المصدر الاساسي لكل وجود مـادي (او هيولاني) . فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام . وقـد أبقى ارسطو على المقدمات الافلاطونية لهـذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبـدأ المفارقة . فان افلاطون يقول ان الصور مفارقة للمادة . فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج الى ما تقوم به غير ذاتها . فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فإنما منها يستفيد وجوده . وأما ارسطو فانه ينكر هذه المفارقة إنكاراً تامـاً ويقول بتلازم الصورة والمادة تلازماً ضرورياً لا مجال فيه

لفصل احداهما عن الاخرى إلا في حالة واحدة ، وهي عندما يكون الامر متعلقاً بالألوهية : فالله صورة محضة قائمة بذاتها لا تشوبها اي شائبة من المادة . وفيما عدا الألوهية فكل شيء آخر لا تنفك فيه الصورة عن المادة . فلا تفرقة بين المادة والصورة في الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، امـــا من حيث التحقق العيني في الوجود فان الطرفين يوجدان معاً على الدوام .

أجل لا وجود للصورة مفارقة للهيولى ، وبالتالي لا وجود للمُثل . فان أهم مسألة في نظر الفلسفة هي معرفة كيف نشأ العالم لكن نظرية المثل لا تفسر لنا هذه المسألة . فاذا سلمنا ان هناك مثالاً للانسان فكيف نشأ عنه الناس ؟ وإذا سلمنا ان هناك مثلاً للأشياء فكيف نشأت الاشياء عن هذه المثل ؟

ثم ان المثل ثابتة . لذلك قـد تكون علة لثبات الأشياء ، ولكنها لا تكون ابداً علة لحركتها . فإذا كانت الاشياء متحركة فكيف دبت الحركة في الاشياء وكيف استطاعت ان تهتز اذا كانت مثلها ثابتة ؟

وأخيراً ان المثل هي بحسب افلاطون ماهيات الاشياء . لكن ماهية الشيء يجب ان تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه . فإذا ما فصل افلاطون بين الشيء وماهيته فقد وقع في خطأ فاحش وقلب طبائع الاشياء .

والخلاصة ان القول بالمثل او الصور المفارقة لا داعي له ، بل هو يزيد من مشاكل الميتافيزيقيا ويعقدها ، ويضيف الى عالمنا الواقعي عالماً خيالياً فيه من الموجودات الوهمية بقدر مـــا في عالمنا الواقعي من الموجودات الحقيقية . ولهذا يستبدل ارسطو بفكرة الصور المفارقة للمادة صوراً ملازمة لهـــا . ومن هنا نظريته في الصورة في مقابل الهيولى . فالهيولى لا توجد مفارقة كما ان الصورة لا توجد مفارقة ايضاً ، بـل هما مثلاً زمان اشد

التلازم ، إلا في حال الالوهية كما تقدم معنــا . وكلتاهمــا ضرورية لوجود الاشياء . فلا المادة تستغني عن الصورة ، ولا الصورة تستغني عن المادة . ان افلاطون لم يستطع ان يتصور الهيولى (او المادة) تصوره لشيء موجود باستمرار بل لقد قال عنها انهـا عدم صرف بينما يؤكد ارسطو وجودها على أساس مــا نرى في الأشياء من تغير ، فالتغير لا يمكن تفسيره إلا اذا سلمنا بوجود موضوع تطرأ عليه التغيرات وتتعاقب . فالتغير دليل على ان هناك « ما » يتغير ، ما يقبل التغير او يقع عليه التغير . وهذا القابل شيء غير معين ، أي هو خال من أي تعين ، ولكنه يمكن ان يتحقق بأي تعين ، أي ان يتحول الى شيء مـا ، وذلك لأن الصفات والاعراض التي تتوالى على الشيء الواحد لا يمكن القول انهـا تتحول بعضها الى بعض ، وإنما هي تتعاقب على موضوع ثابت يظل هو هو على الرغم ممـا يجري عليه من تغيرات . هذا الموضوع او هذا القابل هو ما يطلق عليه ارسطو اسم « الهيولى » ، وبه وحده يمكن تفسير حقيقة التغير . وأما مادة افلاطون فلا تُغني في هذا الموضوع شيئاً لأنها عدم والعدم لا يفسر شيئاً .

ولما كانت الهيولى مجرد قــابلية واستعداد ، فهي قوة مهيّأة للفعل ولكنها ليست فعلاً . انها سلب للفعل ، او قل انها لا تصبح او لا توجد بالفعل إلا عندما تحلّ فيها كيفية مـا تعطيها صفاتها الذاتية وتكون ماهيتها ، وعندئذ تتجوهر ويدركها الحس . هــذه الكيفية التي تحلّ في الهيولى هي الصورة . فالصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما ، لأن بهذه الصفات يتمّ كمال الشيء ، فاذا سُلبت عنه لم تبقَ فيه إلا هيولى فحسب . وتسمى الهيولى ايضاً باسم « القوة » ، ويسمى الوجود في حــال الهيولى وجوداً بالقوة ، كما تسمى الصورة باسم « الفعل » ويسمى الوجود في حال الصورة وجوداً بالفعل .

ولما كانت الهيولى لا توجد مفارقة فهي تتمشق الصورة دائماً كي تحلّ بها ، كما ان الصورة كي تتحقق لا بد لها من وجود الهيولى . فهناك إذن تعاون بين الهيولى والصورة لا بد منه لحصول الاشياء وتحققها في الخارج . لكن هذين الطرفين الضروريين لحصول الاشياء ليسا على درجة واحدة من الأهمية . فالوجود الحقيقي عند ارسطو انما هو وجود الصورة لا الهيولى ، بينما وجود الهيولى أدنى مرتبة بكثير من وجود الصورة ، وذلك لأن الوجود بالفعل أعلى مرتبة من الوجود بالقوة ، والهيولى كما مرّ معنا وجود بالقوة ، بينما الصورة وحدها هي وجود بالفعل . وليس معنى هذا انه ليس للهيولى اي وجود ، وإلا لم تحدث الاشياء .

وبما ان الصورة هي ما يجعل الشيء بالفعل ويتمّ به كماله ، فقد كانت الاساس في كل عليّة . ومن هنا التعبير الارسططاليسي « العلة الصورية » . وليس معنى هذا ان الهيولى تخلو من اي أثر للعلية . كلا . فللهيولى علية ، ولكنها علية سلبية انفعالية . فالهيولى تنفعل بالصورة وتتقبلها ، ثم هي تعشق الصورة او على الأقل هي شرط في ان يتوقف على وجوده تحقق الصورة . فهي إذن بمعنى ما علة ، وإن تكن علة سالبة .

وكل من الهيولى والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى العدم ، إذ لا يمكن للعدم ان ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود ان يستحيل عدماً . لكن الصورة متقدمة على الهيولى في الشرف والرتبة وأولوية الوجود .

والصورة كلية لأنها – كما تقدم – مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الاشياء وبها يتمّ كماله . كما انها هي الأصل في الماهية . ولذلك فهي موضوع العلم . فموضوع العلم هو الكليات او الماهيات الثابتة الموجودة دائماً على نحو واحد . إذ العلم لا يُعنى بسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وإنما هو يُعنى بمعرفة ماهيتهم ، اي بالانسان الكلي الذي هو مبدأ المعقولية والثبات .

فماهية الانسان ليست اللحم والعظم و ... وإنما ماهيته انه حيوان ناطق . فالماهية ليست مركبة من أجزاء مادية وإنمـــا هي تتركب من علاقات منطقية أهمها هنا الجنس والفصل .

واذا كانت الصورة كليـة فان الهيولى هي مبـدأ التفرقة بين الاشياء ومبدأ تشخصها ، وبالتالي هي الاصل في الهوية او الفردانية . فهي التي تقبل الصورة وتستولي عليها في تكوين وجود جزئي يختلف باختلاف الافراد . وإذن فان اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعددها إنما يرجع الى الهيولى . وهكذا فمـا يفرق بين الاشياء بعضها وبعض – ممـا يدخل تحت صورة واحدة : انسان مثلاً – إنما هو وجود الهيولى فيها . فصورة الانسان واحدة بالنسبة الى النـــاس جميعاً ، ولا وجه للتمييز في الصورة بين الافراد المشاركين فيها . وإنمـا يأتي التشخص او الفردية عن طريق الهيولى كما قلنـا . فالهيولى هي أساس التشخص . فحيث لا توجد هيولى لا يوجد تشخص ، وبالتالي لا يوجد تميز او تفرقة .

ولهذا لا يكفّ ارسطو عن القول بأن الاصل في الهوية (او الفردية) هو الهيولى ، وحيث لا تكون هيولى لا تكون فردانية ، بل تكون الاشياء واحدة . هذا مع الإشارة الى ان ارسطو لم يتعمّق معنى الفردانية ، وإنما تركها متموّجة غامضة ، حتى انها جرّت عليه كثيراً من الاشكالات وأوقعته في التناقض .

●

هـــذا وأولى الكيفيات او الصور التي تحلّ في الهيولى هي الطبائع الاربع : الحار والبـارد والجاف والرطب . وعنها تنشأ العناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . وبامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض بنسَب مختلفة تحدث سائر الاشياء .

وهنـاك تدرُّج في الصور والهيولات هو الأساس فيما نرى من تدرج في نظام الاشياء . فهنـاك الهيولى الاولى التي هي مادة العناصر . وهنـاك هيولى الاجسام الحيوانية الاكثر تعقيداً . وفيما بين هذين النوعين من الهيولى تتسلسل عدة هيولات متوسطة : فهناك مثلاً بعـد هيولى العناصر هيولى المعادن ، ثم هيولى أجسام مركبة من هذه المعادن فهيولى الاجسام الحيّة . وهذه الاجسام بدورها تتفاوت في تعقيدها . وهكذا دواليك .

ونجد هذا التدرج نفسـه في سلم الصور . فهي ايضاً تنتظم في الطبيعة درجات بعضها فوق بعض وتتسلسل بحسب نصيبها من الهيولى او خلوّهـا منها . فهنـاك اولاً الصورة التي لا توجد إلا مع هيولى كصورة العناصر الاربعة . وهنـاك صورة الصور التي تقوم بذاتها دون حاجة الى الهيولى وهي الله . وفيما بين هـاتين الصورتين توجد باستمرار وسائط لا تقع تحت حصر .

ويهمّنا من هـذا النظام المتسلسل أعلاه ، حيث نجد صورة محضة لا يخالطها شيء من المادة أصلاً . انها علة العلل او المبدأ الاول او الله . فهو صورة الصور ، الصورة الوحيدة التي توجد بذاتها مفارقةً اي منفصلةً عن عن المادة ولواحق المادة ، وأمـا ما عداه فلا يخلو من المادة ، قلّ حظه منها او كثر .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة . فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، ومـا كان منها في منزلة منحطة فمادته قد غلبت صورته . وهناك صراع دائم بين الصورة والمادة (او الهيولى) ، إذ الصورة كما مرّ معنا فعل او كمال ، وبالتالي تقتضي بطبيعتها الحركة ، وأما المادة فهي قابلة للحركة وتلقّي افاعيل الصورة . هذه هي الناحية الحركية او الدينامية في مذهب ارسطو : ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع . وبحكم هذه الدينامية فإن

الصورة لا تنفك تجذب العالم الى اعلى ، كما ان المادة لا تنفك تجذبه الى أدنى . فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنهما ينتج الكون والفساد في الطبيعة . فلولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لما كان كون . فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ اهدافها العليا وتحقيق غاياتها البعيدة .

(ج) الغائية في الطبيعة .— ومذهب ارسطو في الطبيعة والحياة مذهب غائي . فالطبيعة عنده ليست كتلة من الحوادث الهوجاء ، وإنما هي ممتلئة بالمظاهر التي يدل نظامها على انهـا تتجه نحو هدف معين . فكل شيء موضوع لغاية او إنما يسعى لغاية ، كما لكل عضو غاية ولكل كائن حي غاية . وعن طريق فكرة الغائية هذه نجد ارسطو دائماً يحاول ان يفسر اوضاع الأشياء ووظائف الحياة تفسيراً لا يخلو من التعسف والإبتسار .

فلقد كان يصف حركات الاجرام السماوية والاشياء بنفس العبارات التي يصف بها افعال المخلوقات الحية . فكما ان الكائن الحي يتجه الى غاية يسعى للوصول اليها فكذلك تفعل المادة الجامدة .

فإذا سئل عن السبب الذي يصيب السهم من اجله صدر الجندي مثلاً اجاب بأن المكان الطبيعي لهذا السهم إنما هو صدر الجندي العدو . وإذا سئل عن السبب في سقوط الاجسام الثقيلة على الارض اجاب بأنها إنما تسقط كذلك لتحتل مكانها الطبيعي كالفأر يبحث عن حفرة يكمن فيها . وكذلك النار تصعد الى أعلى لتنطلق الى عالمها الطبيعي الشريف وهو عالم الافلاك ، كالنسر يأوي الى عشه في اعالي الجبال . فكل كائن حي وكل جسم له مكانه الطبيعي ، فإذا تُرك وشأنه اخذ يفتش عنه فلا يرتاح له بال حتى يستقر فيه . فكل شيء في الطبيعة – كالإنسان – له خصائصه وإرادته وغاياته . هذه هي نظرية الانسان الاكبر والإنسان الاصغر التي سيطرت على التفكير الفلسفي القديم كله .

وهكذا فالغائية عند ارسطو ليست شيئاً خارج الكائن الجامد او الكائن الحي وإنما هي توجهه من باطن . ومعنى ذلك ان الغائية عنده لا تقتصر على الكائن الواعي الذي هو الانسان بل هي منبثة في الطبيعة بأسرها . لذلك استطاعت الطبيعة ان تربط بين الوسائل والغايات بحذق عجيب وذكاء خارق يدع الانسان مبهوراً لعظم ما يشاهد .

وهنا تبرز مشكلة جديدة في فلسفة ارسطو : لأنه اذا كانت الغائية انما تحرك الموجود من باطن وكانت هي الموجهة لعلته الفاعلة ، وكان الله غاية الغايات ، أفلا يؤدي هذا الى نوع من وحدة الوجود وحلول الله في صميم الاشياء ؟

د - **قدم العالم** . - وهذا الوجود قديم . فالهيولى موجودة بالقوة منذ الأزل . ومهما كان البون شاسعاً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل الذي تستمد هذه الهيولى من الفعل المحض او الله ، فهي على كل حال ليست عدماً محضاً وإلا استحال ان تكون مبدأ لوجود ما بالفعل . فلها اذن بالضرورة شيء من الوجود مهما انحط قدره ، ومن هنا نظرية ارسطو في قدم العالم .

فقد استبعد ارسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا ارادة فيه بوجه ، لا سيما وقد رأينا ان الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق الى الله .

ان العالم لا يحتاج الى موجد اوجده . فكل شيء فيه ازلي أبدي لا يفتقر الى خالق يخرجه الى حيز الوجود ، وإلا لم يتحرك . فالحركة كما مر معنا لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهيولى هي هذا الموضوع . فلو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الاشياء ، وإلا لزم ان توجد قبل ان توجد ، وهو خُلف . لذلك

استحالة الحدوث المطلق ، اي حدوث الهيولى لا عن هيولى ، لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث (او الحركة) . لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى الى ان الخلق ليس حركة او تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج الى موضوع يقوم فيه .

وعلى كل حال ان العالم موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الابد . وكل ما هنالك من صلة بين الله وبين الاشياء فانما هي صلة تجاور في الوجود ، بمعنى ان الاشياء موجودة كما ان الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الاشياء . والمهم ان نعلم ان الله لم يخلق العالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نفس القدرة دائماً وليس هناك زمان اولى ان يكون بداية للخلق من زمان آخر . إذ الازمان متساوية ونسبتها الى الله متساوية . فكيف يكون خالقاً في زمان دون زمان ، إلا ان يكون لعجز فيه او لفقدان آلة او تجدد ارادة لم تكن ، وإلا لكان هنالك ترجيح بلا مرجح . فلا خلق اذن ولا ايجاد من العدم وإنما كل شيء قديم لا اول له في الوجود . فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما ان الوجود لا يستحيل عدماً .

والخلاصة ان الوجود موجود وليس هنالك من يسلبه الوجود ، كما ان العدم معدوم وليس هنالك من يخرجه الى الوجود . فالوضع الوجودي او اللاوجودي للأشياء لا يُمس ، وإنما هي الصور والأشكال التي تمس . فالوجود يظل كما هو ، وإنما هي الصور تظهر ثم تنساب وتختفي لتحل محلها اخرى في دوامة مستمرة لا غاية لها ولا انتهاء .

د ــ **الألوهية** . ــ لم تتبلور فكرة الالوهية ولم تتحدد إلا مع ارسطو . اما قبل ارسطو فقد كانت الفلسفة الإلهية محاولات غامضة مشوشة لم تسلم من التردّد والتناقض ولم تستقر على مفهوم ثابت محدد . فأفلاطون ، رغم انه يمثل قمة شامخة من قمم التفكير الانساني العالمي ، ظلّ مضطرباً غاية

الاضطراب في تصوّره للألوهية . ولعل مردّ ذلك الى انه شاعر بقدر ما هو فيلسوف . فتارة يعبر عن الله بصيغة المفرد ، وطوراً يعبر عنه بصيغة الجمع . تارة يوحّد بينه وبين مثال الخير وتارة يفصل بينهما . تارة يعبر عنه بنفس العالم ، اي علته الفاعلة ، وتارة يفرق بين نفس العالم وبين علته الفاعلة ويعدّ نفس العـالم معلولة للعلة الفاعلة . تارة يصرح بما يفهم منه ان الله هو صانع العـالم فيتكلم عن الصانع (démiurge) كأنه الإله الأعظم ، وتارة يذكر ما يُفهم منه ان الصانع شخصية اخرى خاضعة لله خضوعاً تاماً مقيّدة في جميع أفعالها بالمثُل تقلدها وتتخذها نماذج لهـا في تحقيق مصنوعاتها . نعم ان افلاطون لا ينكر الالوهية ، وإلا لما سُمّي بأفلاطون الإلهي ، ولما كانت فلسفته كلهـا مفعمة بالشعور الإلهي ولما كان اسم الله محوطاً عنـده بأبهى آيات العظمة والإجلال . ولكن ليس المهم ان ينكر الالوهية او لا ينكرها ، إنمـا المهم ان تكون له فكرة واضحة عنها ، وهذا ما لم يصل اليه افلاطون بل كان مأثرة من مآثر ارسطو .

يستدلّ ارسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة اللتين تقدّم ذكرهما :

فلقد رأينا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية ، فهو أزلي أبدي ، وذلك لأن كل آن منه فله قبلٌ وبعدٌ ؛ فلا آن أحق بالزمانية من آن ، إذ كل الآنات سواء . فكلما تصوّرنا آناً تصوّرنا آناً قبله وآناً آخر بعـــده . فالآنات إذن لا نهاية لهـا في الأزل والأبد ، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل والى الأبد .

والزمان مقياس الحركة . فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فان الحركة التي تقيسه لا بد ان تكون هي ايضاً أزلية أبدية . وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها وإلا اجتمع فيها انها علة ومعلول في آن واحد .

هذا الى ان العالم متغير ، وكل تغير فإنما يحدث لتحقيق الكمال والوصول

الى الأفضل . ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي يتجه اليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن ان يحتوي المفضول على الأفضل ، فليس من الممكن إذن ان يشتمل المعلول على علته بل لا بد ان تكون هـذه العلة غيره وخارجة عنه .

وهناك نوعان من العلل : علة اولى وعلل ثوانٍ . ولما كانت العلل الثواني معلولة لما قبلها ، فكل متحرك لا بد له من متحرك ، وهذا المحرك لا بد له من محرك . وهكذا دواليك . فإما ان يستمر التسلسل الى غير نهاية ، وإما ان يدور على ذاته ، وإما ان يتوقف على محرك اول .

امـا الاستمرار الى غير نهاية فمستحيل لعدم العثور على محرك اول ، وبعدم العثور عليه تبطل الحركة اصلاً ، مع ان الحركة ثابتة بالبرهان . فالاستمرار الى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة وللمحرك معاً .

وأما الدور فهو مستحيل ايضاً لأنه يجعل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد .

فلا بد إذن من التوقف عند محرك اول يكون علة جميع الحركة ولا علة له . هذا هو المحرك الاول او علة العلل او الله .

والمحرك الاول لا يتحرك . انه يمدّ بالحركة كل مـا عداه وهو منزّه عنها . فهو محرك المحركات دون ان يتحرك . إذ لو كان متحركاً لافتقر الى محرك ، ولافتقر المحرك الى محرك ، ويتسلسل . فلا بد ان ينقطع التسلسل ونقف عند محرك اول لا هو يتحرك ولا محرك له من الخارج .

ثم ان الحركة إنما هي انتقال من حال الى حال . فلو أمكن اتصاف المحرك الاول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها الى حالة اخرى إما ان تكون أسوأ من الحالة الاولى التي كان عليها او خيراً منها او مماثلة لها ، وكل ذلك يتنافى مع ما يجب له من الكمال المطلق .

فالتحرك الى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص ، والتحرك حركة مماثلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالعبث اذ لم ينتج عن هـــذه الحركة شيء ، والتحرك الى الاحسن والافضل يجيز على الله الاستكمال بعـــد ان كان ناقصاً . وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص .

ولما كانت الحركة أبدية أزلية ، اي لا نهاية لها ، فيجب ان يكون المحرك الاول لا نهاية لقوتــه وإلا لم تكن الحركة لانهائية . فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لانهائية . كما ان ذا القوة اللانهائية هو وحده القادر على التحريك بحركة لانهائية . فإذا كان النهائي لا يقدر إلا على الحركة النهائية فإن اللانهائي لا حدود لتحريكه . وبما ان البداية والنهاية حدان للحركة ، وبما ان الحركة في الكون لا حدود لها ، بمعنى انه لا ابتداء لها ولا انتهاء ، فإن المحرك الاول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لانهائية وبالتالي فإنه هو ايضاً أزلي أبدي .

ثم انه واحد من كل وجه ، يدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يُتصور لو لم يكن المحرك واحداً . يضاف الى ذلك ان الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل اجزائها ، وهي الحركة الدائرية ، فلا بد ان تكون علتها واحدة ايضاً . فالمحرك لهذه الحركة اذن واحد .

وهو واحد بسيط لا تركيب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه ، فلو كان فيـــه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركّب فصيره الى الانحلال فضلاً عن ان وجوده متوقف على وجود اجزائه لا يبقى إلا ببقاء هــذه الاجزاء .

والمحرك الاول صورة محضة ، اذ الوجود الحقيقي انما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشوبها هيولى او اي شائبة من شوائب الهيولى . لأن الهيولى

نقص وهو منزه عن النقص . ويترتب على ذلك انـــه فعل محض ، فلا يداخله شيء ممـــا هو بالقوة ، وإلا لاحتاج الى فاعل آخر يخرجـه من القوة الى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره ، والفرض انه علة ذاته . ولا يقتصر أمره على انه فعل محض وصورة محضة ، وإنمـا هو في قمـة الصورية والفعلية وأعلى درجة من درجاتها .

وهو خير محض ، لأن الخير المحض هو ما لا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه . وتلك حال الفعل المحض والصورة المحضة ، ولذلك تصبو اليه جميع الكائنات . فهو اذن العـــلة الغائية التي تتوجه اليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون ان تتحرك .

وأخيراً هو عقل . فهو لما كان صورة خالصة وفعلاً محضاً لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فانه لا امتداد فيـه ولا كثافة ، إذ الامتداد والكثافة من صفات الهيولى . فهو اذن في مقابلة الوجود المـادي وعلى نقيضه ، وبالتـالي فهو عقل خالص ، اي شأنه التعقل ودأبه التفكير ، فلا عمل له إلا التعقل والتفكير .

لكن ماذا يتعقل وفيمَ يفكر ؟ انه لا يتعقل اي شيء كان ولا يفكر في اي موضوع اتفق ، فهذا لا يليق بالكامل المطلق ، انما يليق بـه ان يتأمل من هو في مرتبة ذاته كمالاً ورفعة . ولما كان المحرك الاول واحداً احداً لا ندّ له ولا شبيه ، وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلواً ، فالنتيجة الحتمية لذلك انه انمـا يتأمل ذاته ويفكر فيها وحدها ، وإلا فأي شيء اوْلى بأن يفكر فيه منها ؟ كيف يعلم من هو منزّه عن كدر المادة ، مـا في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش من غير ان ينقص من صفاته شيء ؟ فهو سعيد بذاته مبتهج بهـا ، عاكف على التأمل فيها لا يبغي عنها حِولاً . وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج ، وإنما هو حدس مباشر يهبه اسمى انواع السعادة ويجعله في غبطة دائمة لا يصل اليها

البشر إلا في حالات نادرة جداً . فهو ليس كالإنسان ينشطر فيه التفكير الى عاقل ومعقول ، فيكون العاقل فيه غير المعقول ، وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . إذ لا مجال للتفرقة فيه بين الذات والموضوع ، الذات التي تعقل والموضوع الذي يُتعقل ، وإنما التفرقة تكون في عالمنا الانساني القاصر عن ادراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة . وفي هذه الحال ، انه عقل قائم بذاته عاقل لذاته ، معقول لذاته ، أي ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على المحرك الاول . فهو عقل وعاقل ومعقول . انه يعقل عقل العقل ، او قل هو فكر فكر الفكر .

لكن اذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يعقل العالم وكيف يعلم ما يجري فيه ؟ ان ارسطو ينفي علم الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه . فكما ان من الاشياء ما عدمُ رؤيته خير من رؤيته ، فلا يليق ان يعلم الله العالم وهو اقل منه ، فالله لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصاً ، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم ، وأشرف معلوم إنما هو الخير الاعلى والذات المطلقة والفعل الخالص . فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنسه وفسد بفساده وصار ناقصاً مثله . فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه .

لكن اذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه ؟ ليت شعري كيف يصحّ تسميته بالمحرك الاول وما وجه هذه التسمية ؟ يجيب ارسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق . ويشرح ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة : فقد مرّ معنا ان الهيولى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق اليها . فهي بذاتها امكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة . وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهيولى هو ما يسمى بالحركة . فالصورة هنا هي علة حركة الهيولى . وبشيء من هذا القبيل يفسر ارسطو

تحريك الله للعالم. فان الله لما كان خيراً محضاً وفعلاً محضاً ومعقولاً محضاً وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق اليها الهيولى وتطلبها. وهذا الشوق هو مصدر حركتها. وبهذا المعنى فان الله هو المعشوق الاول الذي تصبو اليه جميع الكائنات وتطلبه، كما يطلب العاشق المعشوق فتتحرك بفعل الشوق او الرغبة اليه ويدبّ فيها النشاط والحياة. فتأثير الله في العالم إذن ليس اكثر من تأثير صورة يتعشقها محبّوها، إذ هو لا يؤثر فيه إلا بجاذبيته وجماله، اي من حيث هو علة غائية فقط، لا عناية لها ولا تدبير، ولا قصد فيها ولا رويّة.

●

يا لها من ألوهية عظيمة شريفة قصد بها ارسطو تنزيه الله وإبعاده عن كل نقص. ولكنه أخطأ المرمى. فإذا كان الله لا يتصل بالعالم لا من جهة العلم ولا من جهة الخلق ولا من جهة التدبير فما مبرر القول به إذن؟ اذا كانت الاشياء إنما تفعل بذاتها وتنتظم بذاتها وتسير على أحسن ما يكون السير بذاتها فما حاجتها الى مبدأ يسيّرها وعلة تنظم أفعالها؟ اما القول بوجود شوق طبيعي في جميع أجزاء المادة الى هذا المبدأ وعشق له وشغف بحبه، يدفعها من طور الى طور، دون ان يكون للإرادة ولا للعلم الإلهيين اي تدبير او تأثير – ان قولاً كهذا لا يفسر شيئاً، لأنه أدنى الى الشعر منه الى الفلسفة.

لقد كان ارسطو يجلّ الله وينزهه عن كل نقص، ولكنه ذهب في ذلك مذهباً شططاً حتى جعل من الله محركاً جاهلاً وقائداً لا علم له بجيشه وعلة لا فعل لها في معلولها. فكل شيء مشغوف بحب المبدأ الاول ساعٍ الى لقائه والاتصال به. وهذا الشوق هو – لا تدبير المبدأ الاول – سبب ترقي الموجودات وانتقالها من طور الى طور. وكذلك تشتهي السموات – بدافع العشق ايضاً لا بتأثير من المبدأ الاول وتوجيهه الحكيم – ان

تحيا حياة شبيهة بحياة المبدأ الاول ، غير انها لا تستطيع لأنها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية .

ان الشعر لا يغني من الحق شيئاً ، مهما بلغ من الروعة والجمال ، فكيف اذا قصر عن المراد ؟ كيف يمكن تدبير هذا العالم من قِبل إله لا يعلم إلا ذاته ؟ كيف وُجد العالم في الاصل وكيف يمكن ان يبقى اذا لم يكن المبدأ الاول عالماً به مديراً لأموره ؟ أفلا يكون ارسطو بذلك قد جعل الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالاخرى ؟ لقد انتقد ارسطو استاذه افلاطون بأنه قال بعالم المثل ثم عجز عن تفسير نشأة الاشياء من عالم المثل . وها هو ذا ارسطو يقع فيما وقع فيه الاستاذ فيضع العالم في جانب ويضع الله في الجانب الآخر دون ان يفسر تأثير احدهما في الآخر تفسيراً يزيل الشك ويقطع دابر الاشتباه ، فيظلان متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير . والنتيجة الحتمية لهذا ألا حاجة له بالعالم ولا حاجة للعالم بالله . وما أقبحها من نتيجة !

١٠ — الاخلاق

هناك تصوران للأخلاق قديم وحديث . فأما التصور القديم ونعني به الاخلاق عند اليونان فهو مطبوع بطابع السعادة ، أي ان اخلاق اليونان إنما هي اخلاق سعادة . وأما التصور الحديث ، ونعني به الاخلاق منذ كنط ، فهو مطبوع بطابع الواجب . فعلى حين ان قاعدة السلوك عند كنط تقول : « افعل هذا لأنه واجبك » فإن الاخلاق اليونانية تقول : « افعل هذا لأنه يؤدي الى سعادتك » . فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الاسمى للانسان وخيره الاعلى وغايته القصوى . ويُعد ارسطو من اوضح الممثلين للاخلاق اليونانية من هذه الناحية ، فالفضيلة واللذة والنجاح والسعادة والخير الاسمى ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده ، فكلها إنما تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعلو عليها ، وهذا من أهم شرائط

السعادة بالمعنى الارسطاطاليسي . وقد وقف ارسطو كتابه « الاخلاق الى نيقوماخوس » لمعالجة هذه المسألة .

فإذا كانت السعادة هي الغاية القصوى للحياة وكانت إنما تطلب لذاتها لا من اجل شيء آخر ، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون افعالنا سعيدة وما هي مقومات الحياة السعيدة .

ما هي السعادة ؟ لا يمكن إدراك طبيعة السعادة بدون إدراك طبيعة النفس وقواها ، إذ السعادة لا تعدو ان تكون حالاً من احوال النفس البشرية . وقد مرّ معنا ان قوى النفس منها ما هو حظ مشترك بين الانسان والحيوان والنبات كالقوة الغاذية ، ومنها ما هو مشترك بين الحيوان والإنسان كالقوة الحاسة ، ومنها ما هو ميزة للانسان وحده كالقوة الناطقة . فسعادة الانسان بما هو انسان ليست بمزاولة الحياة الغاذية ، لأن الحياة الغاذية لا تعبر عنه كإنسان ، أي لا تعبر عن الميزة التي ينفرد بها الانسان من دون سائر الموجودات الاخرى ، وإنما هي تعبر عن الانسان والحيوان والنبات على السواء . وكذلك ليست السعادة بمزاولة الحياة الحاسة او الحيوانية ، لأن هذه الحياة إنما تعبر عن الانسان والحيوان معاً ولا تعبر عن الانسان وحده . فلم يبق إذن إلا ان تكون سعادة الانسان بمزاولة ما يمتاز به من دون سائر الموجودات ، أي بمزاولة الحياة الناطقة على اكمل وجه . وذلك ينبع من القاعدة الاساسية عنده والقائلة بأن أي كائن لا يبلغ غايته ، وبالتالي لا يحقق سعادته وخيره الاقصى إلا بأدائه لوظيفته الخاصة به على احسن وجه . هذا هو المعنى الحقيقي للسعادة وشرطها الأساسي . وهكذا فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة ، أي بحسب فضيلتها او وظيفتها الخاصة . فإذا كان لها عدة فضائل او ميزات فبحسب افضلها وأكملها ، لا مرة واحدة بل طول العمر ، حتى يصبح ذلك لها عادة راسخة . فكما انه لا يكفي

خطاف واحد او يوم واحد معتدل الهواء للارهاص بالربيع ، فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمن .

هذا وان عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها مصدر لذة حقيقية لها لأن فيه خيرها . وبذلك يوحّد ارسطو بين اللذة والسعادة ، غير انه يعطي للذة هنا معنى آخر غير المعنى المألوف الذي من اجله ثار افلاطون والكلبيون على اللذة . فاللذة عنده لها معنى روحي يجعلها قريبة جداً من الخير الافلاطوني . إنها لذة نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر الى الاذهان . فهي ما يعقب تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح . انها كمال لم يبق فيه أثر لقوة ، اي هي كمال تحقق بالفعل ، او قل هي بمثابة الصورة بعد ان تتحقق على الوجه الاكمل بالنسبة الى شيء من الاشياء ، وذلك لا يكون إلا في الحياة النظرية ، حياة التأمل والفكر ، لأنه تحقيق لأعلى درجة من درجات الكمال .

ويعترف ارسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة وتحقيق الخير والفضيلة . إذ من العسير على المرء – إن لم يكن من المتعذر – ان يفعل الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا ، فكثير من المكارم لا يمكن الاتيان بها بغير الاستعانة بهذه الامور ، فكلها شرائط للسعادة ان عدمت أفسدتها ، إذ لا يمكن لإنسان ان يكون تامّ السعادة وهو قليل الحيلة او كان فقيراً او مريضاً او عقيماً لا ذرية له . ولكن هذه الشرائط ليست دائماً في متناول الانسان بل هي وليدة الظروف والمصادفات ، فانما الدنيا حظوظ وإقبال . وهذا من شأنه ان يجعل السعادة والفضيلة والخير في نظر ارسطو وليدة الصدفة والاتفاق ليس للمجهود الشخصي فيها كبير غناء . لذلك يستدرك فيؤكد ان الانسان قد يحيا حياة مليئة بالآلام ، ولكن هذه الآلام نفسها تحقق له اكبر قسط من السعادة . فالرجل الفاضل اسعد من الشرير مهما

ينزل به من الكوارث . انه يتقبل الصدمات والمصائب بقلب ثابت وعزيمة صادقة . فهو يتشبث بأذيال الفضيلة مهما ساء طالعه ويتلقى ضربات القدر وطوارق الحدثان بجرأة ورباطة جأش دونها شجاعة الشجعان . هذا « الرجل الفاضل لا يثنيه شيء عن المكارم والمحامد ، وهذا هو دأب الفضيلة في كل زمان ومكان . وفي ذلك يلتقي ارسطو مع استاذه افلاطون .

والفضائل على نوعين : فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمى الفضائل العقلية ، وفضائل خاصة بالقوة النزوعية او الشهوية حين تطيع اوامر العقل وتسمى الفضائل الاخلاقية .

فأما الفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعيها النظري والعملي الخ ... وهذه الفضائل تُكتسب بالتعلم وتنمو بنموه . لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة . والحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الانسانُ بها اللهَ . فالله عقل وتأمل وتفكير ولذلك فهو سعيد سعادة مطلقة . وقد يتاح للانسان احياناً ان يحظى بها إلا في لحظات هي اندر من الكبريت الاحمر . ولذلك فسعادته تظل ناقصة . لكنه كلما اوغل في حياة التأمل والنظر استمتع بهذه السعادة واستغرق في البهجة العظمى والغبطة القصوى . وهكذا يشيد ارسطو – كأفلاطون – بعظمة التأمل فيرى فيه الفضيلة العليا التي تسمو على جميع الفضائل الاخرى . ففي الجزء العاشر في كتاب « الاخلاق » يقرر عظمة التأمل وسموه على سائر الفضائل ويؤكد ان الفيلسوف يحيا حياة الآلهة إذا قام مثلهم بتأمل الموضوعات الأزلية ، اي الأفلاك في دورانها المنتظم .

وأما الفضائل الاخلاقية فهي كالشجاعة والعفة والكرم الخ . وهذه الفضائل إنما تُكتسب بالتعوّد والمران والإرادة الواعية . وهي لا تتكوّن فينا على سبيل الطبع ، وإلا لما أمكن الاتصاف بأضدادها . كما انها لا تُضادّ الطبع وإلا لما امكن الاتصاف بها . وكل ما في الامر اننا

مهيأون لاكتسابها . وهذا التهيؤ الذي هو بالقوة إنما يستكمل ويصير بالفعل بحكم العادة والممارسة والتدريب . وهكذا فالاستعداد لقبول هذه الفضائل مركوز في النفس كامن فيها بالطبع ، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس وتنشئة الناس عليها .

فإذا تقرر ان الفضائل ليست طبيعية وإنما هي تُكتسب اكتساباً فيمكن القول في حدّها انها ملكات خلقية مكتسبة راسخة في النفس يكون الفعل فيها حرّاً صادراً بمحض الإرادة لا بأي تأثير خارجي ، فيكون المرء بحسبها صالحاً قوياً يقوم بما ينبغي عليه على أحسن وجه وأكمله .

ويرتبط معنى الفضيلة عند ارسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين احداهما إفراط والاخرى تفريط . فالشجاعة مثلاً وسط بين الجبن والتهوّر ، والعفة وسط بين المجون والجمود ، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير الخ . فخير الامور أوساطها .

واذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، فليس هذا الوسط وسطاً رياضياً ثابتاً يُقاس بطريقة آلية مطلقة كالوسط الذي نعنيه في الكم المتصل ، وإنما هو وسط متموّج متذبذب رجراج كالزئبق لا يثبت على حال واحدة ، لأن أفعال الناس وانفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة ولأن الناس يختلفون في الطباع والاستعدادات ويتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية . فاختيار الوسط إذن يختلف باختلاف الاشخاص وتباين أحوالهم ، ويجب ان يُراعى فيه « مَنْ » و « أين » و « متى » و « كيف » و « لِمَ » وبذلك يعمق معنى الفضيلة عند ارسطو ويزداد دقة . لذا يعرّفها بالإضافة الى التعريف السابق بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادراً على تخطي الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينهما ، بناءً على مبدأ عقلي سديد . وعلى نقيض ذلك تكون الرذيلة : انها التنكب عن الوسط واختيار احد الطرفين : الإفراط والتفريط ، كلاهما شر .

ويجب ان نحترز من الاعتقاد بأن لجميع الافعال والإنفعالات اوساطاً ، لأن منها ما لا وسط له . فمن الانفعالات (كالحسد والغيرة والغيظ) ومن الافعال (كالسرقة والقتل والزنى) ما يدل مجرد ذكر اسمه على شر . فهي رذائل بالذات لا بحكم الافراط او التفريط ، تفوح منها رائحة الإثم والفجور . كما ان من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين : فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب ، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن . ولئن كانت الفضيله بحكم التعريف وسطاً بين رذيلتين إلا انها في ذاتها ليست نقصاً في الكمال بل لها قيمة مطلقة هي في غاية الشرف والكمال . اذ ان اختيار الوسط لا يكون خبط عشواء ، بل بحسب ما تقضي به الحكمة وأصالة الرأي بعد تقدير جميع الظروف المحيطة بالفعل واستقراء كل جزئياته وأحواله ، لمعرفة ما يجب فعله « هنا الآن » اي في الحالات الخاصة التي يختلف الحكم عليها باختلاف الزمان والمكان .

١١ – السياسة

ان السياسة امتداد للاخلاق عند ارسطو كما كانت عند افلاطون . وعلى الرغم من انه كان أوضح من استاذه في الفصل بين الاخلاق والسياسة إلا انه لم يجعل هذا الفصل تاماً . فالأخلاق عنده مصبوغة بصبغة السياسة ، بكل ما للسياسة من محاسن ومساوىء . ولن تنفصل الاخلاق عن السياسة فصلاً نهائياً إلا بعد ارسطو ، ولا سيما عند الرواقيين . فالأخلاق الجديدة عندهم لن تكون متصلة بالسياسة ، اذ سينطوي الفرد على نفسه فلن يعنيه من امر الجماعة شيء ، وعندئذ سيكون الفصل تاماً بين اخلاق الدولة وأخلاق الفرد ، بل سينشب نزاع بينهما ، وستطرح لأول مرة المشكلة التي يسمونها مشكلة الفرد والمجتمع .

وعلى كل حال عُني ارسطو بالسياسة كما عني افلاطون من قبله ، لكن سياسة ارسطو تختلف عن سياسة افلاطون من حيث المنهج ومن حيث الروح .

فأما من حيث المنهج فاننا نجد ان منهج افلاطون منهج معياري فلسفي بمعنى انه يهتم في سياسته المثلى بما يجب ان يكون ، بصرف النظر عما هو كائن بالفعل . بينما يهتم ارسطو بما هو كائن من حيث وصف نظم الحكم الممكنة وبيان نشأتها ووضع نظرية في الدولة على اساس الدراسة الموضوعية والواقع العلمي . هذا هو المنهج الوضعي التكويني ، اذا صحّ استعمال تعبير عصري جديد للكلام على اوضاع قديمة لا تنطبق عليها تعابيرنا الحديثة إلا بالكثير من التمحُّل والافتعال .

وأما من حيث الروح فان سياسة افلاطون تكاد تختلط بفلسفته كلها وتطبعها بطابعها ، حتى ليمكن القول بشيء من التجوّز ان فلسفته سياسية كما ان سياسته فلسفية . وأما ارسطو فان سياسته قد جاءت في آخر مذهبه تتويجاً له كأنما أحسّ ان هذا المذهب لا يكتمل إلا بإضافة ذؤابة من السياسة اليه . فالسياسة عنده تكاد تكون متميزة من الأجزاء الاخرى من فلسفته ، وهو يدرسها دراسة فنية كأنها فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً ، فإذا كتاب « السياسة » [1] الذي عليه معوّلنا هنا كتاب فاتر يعوزه دفء الحياة وصدق الشعور ، أين منه كتاب « الجمهورية » .

يبدأ كتاب « السياسة » بعلم تدبير المنزل . فيفند الزعم القائل بأن الفرد هو نواة المجتمع . فنواة المجتمع انما هي الأسرة لا الفرد ، لأن الفرد حيوان مدني بالطبع ، أي لا يمكن ان يعيش منعزلاً عن الآخرين ، بل لا بد ان يوجد في جماعة ، اللهم إلا ان يكون بهيمة او إلهاً ، فكلاهما لا يحتاج الى غيره ، إما لنقص فيه (كالبهيمة) او لكماله المطلق (كالله) . والأسرة هي نواة هذه الجماعة وهي نواة تكفي نفسها مؤقتاً لتأمين حاجاتها اليومية . فإذا أرادت ان تحقق حاجات اخرى فوق الحاجات اليومية

---

١ — ترجمة احمد لطفي السيد ، القاهرة ١٩٤٧ .

ارتبطت بأسَر اخرى فحصلت القرية . فإذا تشعّبت حاجات القرية فتطلعت الى قرى اخرى غيرها تتبادل معها المنافع والمصالح نشأت الدولة ، او كما تسمى « دولة – المدينة » (Polis) . فدولة المدينة تشمل سائر المجتمعات وتفي بأوسع حاجات الانسان ، وهي مجتمع طبيعي بكل معنى الكلمة ، وليست مجتمعاً مصطنعاً كما يقول السوفسطائيون . فهي كائن عضوي يتألف من مجموعات من الخلايا هي الأسَر ، تعمل في تناسق بينها كالجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمّى والسهر . ولئن كانت لاحقة للأسرة في الزمن ، إلا انها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة ، لأن الكل سابق على أجزائه من حيث هو غاية . فالدولة هي الغاية ، والاسرة هي وسيلة تحقيق هذه الغاية ، والوسيلة متأخرة عن الغاية ، والغاية متقدمة على الوسيلة في الشرف والرتبة والحقيقة ، او قل انها صورة ، والاسرة بمثابة الهيولى لها ، والصورة أسبق من الهيولى وأعظم قيمة وأكثر شرفاً وأعظم رتبة .

وتتألف الاسرة من الرجل والمرأة والأولاد والعبيد . الرجل رأس الاسرة وسيدها وإليه تعود امورها ، لأنه يتميز بالعقل والحصافة وجودة الرأي . وأما المرأة فدونه عقلاً ، ووظيفتها العناية بالأولاد والمنزل . ويرجع الى العبيد تحصيل الثروة وتأمين الحاجات الضرورية لقوام الاسرة . فهم أدوات حيّة وآلات للحياة والإنتاج ، يقومون بالاعمال المنافية للمواطنين الإغريق الأحرار . فهؤلاء سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم جمعوا بين الروح العالية والشجاعة التي ينفرد بها أهل الشمال ، وبين الحذق والذكاء والمهارة التي يتصف بها الشرقيون . فإنما الناس مقامات ودرجات وعلى الأعلى ان يسيطر على الأدنى كما على الأدنى ان يخضع للأعلى ويطيعه . هذا هو حكم الطبيعة وهذا هو ناموسها . فأنّى اتجهتَ تجد فروقاً بين الكائنات والاشياء ، بين النفس والجسد ، بين الانسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، فلا تثريب عليك ان تجد نفس الفروق بين طوائف البشر .

ولقد حاول ارسطو ان يخفف من وطأة نظام الرق هـذا ، فأوصى السيد بألّا يسيء معاملة عبيده بل ان يحسن معاشرتهم ويهبهم الأمل في العتق والحرية . كما رأى ان الفرق بين السيد والعبد ليس واضحاً على الدوام وأنه لا يلزم لابن الرقيق ان يكون رقيقاً بالوراثة والطبع ، بل ان ارسطو عندما حضرته الوفاة اوصى بعتق عبيده جميعاً . وفضلاً عن ذلك انـه يرى ان الاستعباد بالفتح ليس مشروعاً لأنـه قائم على القهر والبطش لا على انعدام بعض المزايا الطبيعية . فالقوة والغلبـة لا يعنيان دائماً التفوق والامتياز . فالحر حر رغم ما ينزل به من عسف وعبودية ، وعبوديته انما هي عبودية بالعرَض . والعبد عبد رغم مـا يحققه من نصر واستعلاء . وهكذا فمن العبيد من لم يُخلق للعبودية ، ومن الاسياد من لم يُخلق للسيادة ، فكلاهما عبد او سيد بالعرَض والاتفاق لا بالجوهر والحقيقة ؛ فما لم يكن النصر والغلبة ناجمين عن مزايا ذاتيـة لم تكن الحرب عادلة ويجب ان يسقط حق الاستعباد . ولمـا كان نظام الرق في معظمه ناشئاً عن الحرب فهو امر مستهجن كريه وعمل غير مشروع . وعلى كل حـال لقد كان الرق على عهد ارسطو اصلاً من اصول الاجتماع فلم يكن بد من الاعتراف به ، ولم يكن بد من تعليله . وكان موقف ارسطو فيه اقل ما يمكن لرجل من طرازه ان يقفه ، ولا عليه بعد ذلك ان يشارك عصره في بعض هناته .

ويختلف ارسطو عن افلاطون في تقدير قيمـة الفرد وصلته بالدولة . فبينما كان افلاطون يجرّد الفرد من قيمته الفردية ليجعل منه اداة مسخّرة لخدمة الدولة ويصهر كيانه في جهازها المظيم ، اذا بأرسطو يعيد للفرد فرديته ويمنحه الكثير من الاستقلال والحرية لينعم في ظل الدولة وحمايتها بحياة خصبة واعية معطاء . فهو لا يذيب الفرد في الدولة كما فعل افلاطون عندما انكر على الحكام مثلاً حق الملكية والزواج وفرض عليهم شيوعية النساء والأولاد خشية ان يدب الخلاف بينهم ، حتى انتهى الى ضرورة

اشتراكهم في كل شيء امعاناً منه في توكيد وحدة الدولة وتماسكها .
كلا ، لم يفعل ارسطو شيئاً من هذا لأن فيه ما يخالف الطبيعة البشرية ويضرّ بالحياة الاجتماعية . فأفلاطون كان واهماً حين ظن ان الدولة ينبغي ان تكون وحدة متجانسة تنتفي فيها الكثرة والتنوّع . فالفرد انما هو الوحدة ، وأما الدولة فهي كثرة متنوعة تتعدد فيها المنافع وتتشابك المصالح . فليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والشقاق ما دمنا لا نسمح بتركيزها في بعض الأيدي ، وإنما هي مدعاة للتنافس بين الأفراد وحافز لكل شخص على العمل وزيادة الانتاج ، مما يعود على الفرد والمجتمع والدولة بالخير العميم . كذلك يجب الإبقاء على العلاقات بين الابن وأبيه والزوج والزوجة والأولاد ، لأن في ذلك استمراراً لحياة الأسرة وترابطها ، وإلا كان الابن ابناً للجميع والأب اباً للجميع والزوجة زوجة للجميع ، ومن كان كذلك لم يكن ابناً لأحد ولا اباً لأحد ولا زوجاً لأحد ، ولن يجد احداً يشعر نحوه بعواطف الأب والأم او الزوج . فتتميّع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف الانسانية وتذوب أسمى المشاعر وأنبلها . فبئست من حياة ، وما اخزاه من مجتمع !

ويختلف ارسطو عن افلاطون ايضاً في انه لم يضع نظاماً صارماً للمدينة الفاضلة ، لأنه رأى ان نظام المدينة يختلف باختلاف الزمان والمكان . لكنه قسم انواع المدن اقساماً ستة ، ثلاثة منها فاضلة يقابلها ثلاثة اخرى مضادات لها وهي :

(١) مدينة الرشاد ، وهي حكومة الفرد الفاضل العادل المتفوق بعقله وحكمته . فهو لذلك يحكمها بحقه الطبيعي . ولكن حكمه لا يطول . فاذا فسد نشأت :

(٢) مدينة العسف والطغيان ، وهي التي يتولاها حاكم بأمره مستبد غاشم .

(٣) المدينة الارستوقراطية ، وهي حكومة الاقلية العاقلة الممتازة بكفايتها وشمائلها الخلقية والروحية . ولكن العقل لا يسود دائماً . لذلك فسرعان ما يدبّ فيها الفساد فتنشأ عنها :

(٤) مدينة اليسار ، وهي الحكومة التي يتولى زمام الحكم فيها طبقة الأغنياء والأعيان .

(٥) المدينة الجماعية ، وهي الحكومة التي تقتصر سلطة الشعب فيها على انتخاب الحكام ، فيزاول هؤلاء الحكم بإشراف الشعب ويقدمون له الحساب باستمرار ، لكن كثيراً من المخاطر تتهدد هـذا النظام اهمها ان ينتقل الحكم الى ايدي الغوغاء .

(٦) مدينة الغوغاء ، وهي حكومة العامة تتبع اهواءها المتقلبة الهوجاء وتتولى الحكم بنفسها دون مراعاة لقيم الرجال وأقدارهم .

لكن كيف السبيل اذن الى المدينـة الفاضلة التي لا تحلق في الخيال ويكون لها مع ذلك جذور عميقة راسخة من الواقع الانساني ؟ للرد على هـذا السؤال يعمد ارسطو الى نظرية الأوساط في الاخلاق والتي مؤداها الحكمة القائلة « حب التناهي غلط ، خير الامور الوسط » . فليس هناك شكل خاص من اشكال الحكم هو في نفسه خير الاشكال . فكل منها له محاسنه ومساوئه ، وكل منها انما يصلح لظروف معينة وأمم معينة في اوقات معينة . لذلك ليس من المستحسن ايثار احدها على الآخر وعدّه كاملاً دون سواه . وخير الأمور ان نبادر الى الطبقات فنقويها ونزيد في عددها . فأحسن الدول نظاماً انما هي تلك التي تكون الطبقات الوسطى فيها اكثر عدداً وأعظم قوة من الاغنياء والفقراء . وعندما يقل عـدد الطبقات الوسطى عن المطلوب تتغلب عليها الطبقة التي تفوقها في العدد سواء كانت طبقة الاغنياء او طبقة الفقراء . فإذا ما سيطر الاغنياء على الفقراء او الفقراء على الاغنياء لم تستطع هذه الطبقة او تلك ان تقيم دولة حرة.

فالطبقة الوسطى هنا وسط بين طرفين . فهي اذن تعبر عن المبدأ الاساسي الذي اتخذه ارسطو لنفسه في الاخلاق وهو ان « خير الامور الوسط » . ويسمي ارسطو هذا النوع من الحكومة « الحكومة الدستورية » (البوليتية) فهي حكومة وسط تمثل جميع الطبقات خير تمثيل يمكن الوصول اليه . ولما كانت كذلك ففي مقدور زعمائها وقادة الرأي فيها ان يصمدوا للتيارات المتطرفة ، كما ان هذه التيارات تجد نفسها اقرب الى كتلة الوسط منها الى التيارات المقابلة التي تقف معها على طرفي نقيض . وفي ذلك ضمان لبقاء هذه الكتلة بعيدة عن الهزات ، اذ تتقرب اليها جميع احزاب التطرف وتتخذها تكأة لمحاربة خصومها .

ومع ذلك فإن ارسطو لا يلح على هذا النوع من الحكم الحاح افلاطون على مدينته الفاضلة . فالحكم الصالح لشعب ما انما تقرره – بحسب ارسطو – طبيعة هذا الشعب وأوضاعه الخاصة التي تختلف من شعب الى آخر . كما ان اشكال الحكم ليست انواعاً ثابتـــة مطلقة وإنما هي متقلبة رجراجة تختلف باختلاف الظروف والاحوال. فليس هناك شكل واحد لحكومة الرشاد او الحكومة الجماعية او الحكومة الارستوقراطية ، وإنما لها اشكال متعددة لكل واحد منها خصائصه ومتطلباته .

بهذه الاعتبارات لا نبني في الهواء مدينة نظرية لا وجود لها إلا في احلام الفلاسفة . فالفلاسفة – وأكثرهم كأفلاطون لا كأرسطو لسوء الحظ – يطلبون الأفضل بإطلاق ، لا بالإضافة الى مـــا هو ممكن مستطاع ، ويتجاهلون الفروق والتنوعات ، فيردونها الى وحـــدة منطقية مجردة تكون متسقة منسجمة مع نفسها،ولكنها – وهذا هو عيبها الاساسي الذي تتلاشى بجانبه كل خصائصها المنطقية – تظل بعيدة عن الواقع المحسوس . فهيهات لمدينة من هذا القبيل ان تتحقق او ان يكون لها اي حظ من الاستقرار .

وهكذا فإن ميزة ارسطو على افلاطون انما هي ميزة الواقع على الاحلام ،

والحقيقة على الخيال . ولكن ذلك لا يجرد الخيال من سحره وجماله ، كما لا ينفي عن الواقع ما فيه من عيوب وأخطاء . والحق ان لكل من الخيال والحقيقة خصائصه وأحكامه .

ان ارسطو اكثر تجربة من افلاطون · فقد اطلع على دساتير امم كثيرة قبله ودرسها واستخرج العبرة منها وكانت له ملاحظات هامة في شأنها . ولكن افلاطون أخصب خيالاً وأمتع تصويراً وأبهى حلة . ففي محاوراته من الجمال والاصالة والفن ما لا نجد له مثيلاً في غيره من نوابغ الفكر والأدب .

فأعظم بأفلاطون وأرسطو من عملاقين فذين اجتمع لهما في جيل ما قد تفرق في شتات الأجيال !



الفصل السابع

الأفلاطونيـــة المحدثـــة

الافلاطونية المحدثة[1] ، هي إحدى الموجات الفكرية التي انطلقت من الاسكندرية في القرون الاولى للميلاد . فقد كانت الاسكندرية عاصمة للعلم والفكر خلفت أثينا بعد ان خبا ضوؤها وزال عنها ما كان يشد الرحال اليها .

ولقد تلاقت في الاسكندرية مذاهب جمة ومدارس متعددة ، وذلك لموقعها الجغرافي بين الشرق والغرب ، وبعدها عن الحروب التي توالت على آسيا وبلاد اليونان . وكان بها مكتبة ضخمة تضم نصف مليون بردية كانت قبلة الانظار في الشرق والغرب . فيها نبغ اقليدس (القرن الثالث قبل الميلاد) ووضع كتابه العتيد في الهندسة . وفي قاعات الدرس منها ايضاً تعلم ارخميدس (٢٨٧ – ٢١٢ ق. م.) . كما نبغ فيها ايضاً العالم الجغرافي واللغوي ايراتوستن (Eratostenes) (٢٧٥ – ١٩٤ ق.م) وكان اميناً لمكتبتها الشهيرة ، وهو اول من سمى نفسه بالفيلولوجي تمييزاً له عن

---

١ – Néoplatonisme او مذهب الاسكندرانيين كما يسميها العرب .

الفيلسوف . وفيها ايضاً ذاع اسم مدرسة الطب وترجمت التوراة الى اللغة اليونانية ، ونشطت الرياضة والكيمياء ووضعت اسس تصنيف العلوم ونقد النصوص وشرحت المذاهب الدينية والفلسفية ، وازدهرت التجارة والصناعة . وفيها اخيراً امتزجت الآراء والأفكار والمذاهب والأديان والمعتقدات ، واصطبغت اليهودية اولاً ثم المسيحية ثانياً بالصبغة اليونانية .

وعصر الاسكندرية من العصور الطويلة في التاريخ نسبياً . فهو يمتد من فتح الاسكندر الأكبر للشرق سنة ٣٣٦ ق. م. حتى الفتح الإسلامي في منتصف القرن السابع للميلاد . ويطلق على القرون الثلاثة التالية لموت الاسكندر (٣٢٣ ق. م.) اسم العصر الهليني ، وإن كان أثرها يمتد الى ما بعد الميلاد قروناً طويلة . والهلينية (Hellénisme) من هيلين (Hellène) أي يوناني ، وتعبر في معناها الاصطلاحي عن طابع الفكر والحضارة على أثر فتوح الاسكندر للشرق وامتزاج الفكر اليوناني بالروح الشرقية .

هذا وللعصر الهليني خصائص عدة نجملها فيما يلي :

(أ) توفر العناية بمذهب افلاطون اولاً وقبل كل شيء ثم الجمع بينه وبين ارسطو وضم الآراء المتعارضة بعضها الى بعض وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي .

(ب) التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية والوثنية من زرادشتية وبوذية ومانوية ويهودية ونصرانية ، وسيكون لكل ذلك آثار بعيدة المدى في تطور التفكير الفلسفي .

(جـ) بدء الانفصال بين العلم والفلسفة بعد ان كانا مرتبطين في المذاهب الفلسفية الكبرى . فقد كان القرن الثالث قبل الميلاد من ازهى عصور العلم القديم . فيه قام علماء اختصاصيون عنوا بتمحيص المعارف الموروثة وتهذيبها والزيادة عليها . وعلى الجملة شهد هذا القرن بداية تحرر العلوم من ربقة

الفلسفة ، ولا سيما في مدرسة الاسكندرية . اجل في هذا القرن ثم في القرون التي اعقبته اخذت الكيمياء والهندسة وعلم الفلك وعلم الطب والجغرافيا تنفصل عن دوحة الفلسفة بعد ان كانت جزءاً لا يتجزأ منها . نعم لم يكن الانفصال تاماً بالمعنى الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر ، ولكنه على كل حال انفصال ما ، كان من شأنه بروز بعض الحركات العلمية التي تتطلب الدقة والتحديد على حساب الشطحات الفلسفية التي لا ضابط لها ، إلا ان ذلك لا يمنع ان بقايا من التفكير الغيبي والسحري والصوفي ظلت تشوب طرق التفكير العلمي وتؤثر فيها .

(د) انتشار النزعات الصوفية والتعلق بالسحر والتنجم والغيبيات والايمان بالخوارق .

في هذا الجو نشأت الافلاطونية المحدثة ، فكانت آخر حركة فلسفية طلعت بها العبقرية اليونانية عند انفتاحها على الشرق وآخر مجهود خلاّق بذلته العصور الوثنية القديمة لإنتاج مذهب فلسفي شامل يمكنه تلبية مطامح الانسان وحاجاته العقلية والدينية والاخلاقية ، وذلك بتقديم صورة شاملة للكون متسقة منطقياً ، جميلة فنياً تحقق للانسان الخلاص في الحياة العاجلة والنجاة في الدار الباقية .

وينبغي ان نؤكد هنا ان مصطلح « الافلاطونية المحدثة »[1] مصطلح حديث . فالاشخاص الذين يُطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون انهم افلاطونيون . اما معرفة ما اذا كان هذا اللفظ ينطبق عليهم وهل كانوا افلاطونيين حقاً ، فمسألة تتنازعها الآراء . ودون ان ندخل في التفاصيل

---

١ - يطلق عليها البعض اسم « الافلاطونية الحديثة » وهذا خطأ يقع فيه الكثيرون . فهي ليست حديثة بمعنى (moderne) ولكنها وليدة افكار افلاطون القديمة . فهي منبثقة منها محدثة عنها .

نستطيع ان نؤكد ان الافلاطونية المحدثة قد عمدت الى افكار افلاطون والأصول التي استقى منها افلاطون فلسفته من اورفية وفيثاغورية وامبيذوقلية تمزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريباً من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية ، ثم اعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة ارسطو ؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد كان آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي .

ولا نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نلم بجميع رجال العصر الاسكندري والافلاطونية المحدثة ولكننا سنجتزىء بقطبين من اقطاب هذه الحركة الضخمة يمثلانها احسن تمثيل وكان لهما الفضل الأكبر في اعطائها الصورة التي استقرت عليها والتي ستهيء المناخ الفكري للفاتحين العرب عندما يغزون مناطق الإشعاع الحضاري آنذاك فيتأثرون بها ويؤثرون فيها .

هذان القطبان هما فيلون وأفلوطين .

أ – **فيلون** (٢٥ ق.م – ٤٠ ب.م)

اشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول للميلاد . وهو من أسرة نبيلة في الاسكندرية . وضع مذهبه باللغة اليونانية وأشرب قلبه حب الفلسفة ولا سيا فلسفة افلاطون حتى لقد لقب بافلاطون اليهود . كما كان يؤمن بالتوراة ويرى ان هذا الكتاب وحي الله الصادق وتنزيله المحكم ، ولئن كان معجباً بفلسفة افلاطون فان إيمانه بشريعة موسى كان لنفسه املك وبقلبه اوثق . فالحقيقة كلها إنما هي موجودة في التوراة ، لكن افلاطون قد توصل اليها ايضاً بنوع من الوحي . فالفلسفة اليونانية والشريعة اليهودية كلتاهما تعبر عن الحقيقة ، لكن طريقة التعبير تختلف في الدين عنها في الفلسفة . فالدين حق والفلسفة حق ، وكل ما بينهما ، من فارق

أن الدين أكمل وأتم ، وان كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً . انه وحي يهمه الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها . والفلسفة هي أيضاً وحي ، ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين واكثر تفصيلاً وادق صياغة . فأفلاطون وارسطو إنما استمدا تعاليمهما من موسى ومن التوراة ، ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة ، لذلك كان على فيلون ان يفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

والطابع العام لفلسفته التأويل الرمزي « allégories » للتوراة . وقد عرف هذا التأويل في الاسلام والمسيحية فيما بعد ، إذ كان الاعتقاد سائداً ان الكتب السماوية انما تخاطب الناس جميعاً ، العامة منهم والخاصة ، ولهذا فهي تلجأ الى الرموز واستعمال المجاز ضنّاً بالحقيقة على غير أهلها وستراً لها ، واذن فالتأويل ضروري لان فهم النص على حقيقته ليس مقدوراً للجميع . فباستعمال الأمثلة والصور والرموز تقرب الحقائق الى افهام الناس ، فيأخذ العامة بظاهر النصوص ويجدون فيها مقنعاً والكفاية ؛ واما الخاصة فيتناولونها ويأخذون بجوهر معانيها وبذلك يستخرجون ما في التوراة من فلسفة كانت ستظهر عارية منها لو أخذت بنصوصها حرفياً .

ان التأويل في نظر فيلون ممكن على ان نعرف كيف نؤوّل نص التوراة في ضوء الفلسفة . فمن الضروري تأويل النصوص التي تثبت لله — إذا اخذت حرفياً — ما لا يليق به من الصفات والاحوال كالتجسيم والكون في مكان والكلام بصوت وحروف ، والغضب والندم ... فالله كما يقول فيلون لا يستفزه الغضب ولا يندم ولا يتكلم بحروف وأصوات ، وليس له من مكان يقرُّ فيه . وعندما يعرض فيلون لقصة خلق الله العالم في ستة ايام ينفي عن الله الحاجة الى مدة من الزمن يخلق فيها العالم ، ولكن موسى لا يسعه إلا ان يستعمل اللغة التي نفهمها نحن البشر ليصف لنا نظام العالم الذي خلقه

وترتيبه ومنزلته بعضه من بعض . فمن السذاجة الاعتقاد أن العالم خُلق حقاً في ستة ايام او في فترة من الزمن أقل من ذلك او أكثر .

وهو يرى ان التوراة انما تصوّر قصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الله بمقدار اقترابها او ابتعادها عن الجسد ، وفي تأويله للفصل الأول من « سفر التكوين » يؤكد ان اول مـا خلق الله العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة ، ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز بـه لآدم . ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء ، فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لهـا بالحية . ثم تأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم ، فيجيء نوح الذي يرمز للعـدالة ، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام .

هذه بعض الأمثلة لطريقة التأويل لنصوص التوراة عمد اليهـا فيلون ليجعل من شريعة موسى شريعة عامة للناس كافة ، عوامهم وخواصهم ، في كل زمان ومكان .

وطريقة التأويل الرمزي هـذه كانت شائعة جداً في عصر فيلون . وهي طريقة قديمة ولعلها انما ترجع الى الاسرار الاورفية . وقد استعملت في شرح اشعار هوميروس وتأويلها تأويلاً يجعل من صاحبها ارسطاليسياً ورواقياً وأبيقورياً في آن واحد . كما عرفها الرواقيون ايضاً ولجأوا اليها في تفسيرهم للأساطير اليونانية وعقيدة الآلهة في الديانة الشعبية .

وكان نومينيوس (Numenius) من أهل اباميا (Apamea) ، توفي حوالي سنة ١٨٠ ق. م. والذي نعرف تعاليمه مما ورد من كلامه في يوسيبيوس (Eusebius) ومن اشارات قليلة اخرى ، أقول كان نومينيوس هذا اول فيلسوف يوناني يظهر اي تقدير للدين العبري . فقد وصف افلاطون بأنه أشبه بموسى يتحدث بلهجة اتيكا ، وفيه تتجلى بشدة نزعـة واضحة الى

التوفيق الديني على ما نحو ما يظهر عند رجال الافلاطونية المحدثة [١]، وقد كانت هذه النزعة ايضاً واسعة الانتشار في القرن الثاني وما بعده، لا في الاسكندرية وحدها، بل في كل مركز فلسفي عالمي، لكن الاسكندرية كما يقول بريهييه كانت هي المركز الأم لهذه الطريقة في نحو عصر فيلون وكانت كتاباته هي المعين الأم لها [٢]. ويقال ان امونيوس (ولعله امونيوس سكاس) حاول التوفيق بين افلاطون وأرسطو. وقد لاحظ فرفوريوس الصوري في مؤلفات استاذه افلوطين خلطاً بين آراء الرواقيين والمشائين فوضع سبع رسائل في التوفيق بين ارسطو وأفلاطون. كما كان يحيى النحوي واصطفن الاسكندري من أشهر الموفقين بين الفلسفة والدين المسيحي. وهكذا ايضاً سيكون طابع الفلاسفة الاسلاميين والمسيحيين في القرون الوسطى. لقد كان توفيق هؤلاء قائماً على ان الحقيقة واحدة، فما في الدين لا يناوىء الفلسفة، وما بين الفلاسفة لا يناوىء بعضه بعضاً. فإن اختلف الدين مع الفلسفة او اختلف فيلسوف مع آخر فهذا الاختلاف إنما يكون في العبارة دون الجوهر. ولا تقتصر نزعة التلفيق هذه على التوفيق بين الدين والفلسفة او بين الفلاسفة بعضهم مع بعض، بل لقد شملت ايضاً التوفيق بين الأنبياء. فان امونيوس السالف الذكر قد ألّف - على ما يقول هيرونيموس (Hieronymus) - «سفراً لطيفاً في التوفيق بين موسى وعيسى» [٣].

أجل لقد كانت محاولات التوفيق قائمة على قدم وساق في القرون الاخيرة قبل الميلاد والقرون الاولى بعده. فلما جاء فيلون ألمّ بآراء

---

١ - انظر اوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب (الترجمة العربية) ص (٢٧).

٢ - Bréhier, Les idées religieuses et philosophiques de Philon d'Alexandrie p. 9ε - 37.

٣ - نقلاً عن اوليري، المصدر السابق ص ٢٨.

سابقيه ومعاصريه في هذا الباب ، غير انه لم يستطع ان يخلصها من شوائبها ولا ان يضمّها في نظام موحّد او ان يستر ما فيها من التناقض والضعف . وقد ظهر ذلك في اسلوبه الرمزي الذي توصّل به الى وضع نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الالوهية وصِلتها بالوجود . وهذه النظرية يمكن إجمالها فيما يلي :

ان الكائن الذي قـــال به افلاطون هو يهوه إله بني اسرائيل الذي بشّر به موسى . وهو إله مفارق للعالم ، فوق الجوهر وفوق الفكر ، خارج عن الزمان والمكان ، لا يقبل الكيف ولا يحدّه العقل ، على كل شيء قدير ، وإلا لم يكن إلهاً ، فالاصل في الألوهية الفعل والقدرة والتأثير . وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود . لا نهاية لكماله ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب . واذا كان لا بد من وصفه فكل ما يوصف به انه موجود بلا كيف ولا صفة . وكل ما جاء في التوراة من تشبيهه بالحوادث فيجب تأويله وحمله على غير ظاهره .

والله لفرط علوّه عن العالم ولعظم الهوّة بينهما فانه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً ، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء او القوى الإلهية هي سفراء الله ورُسله ، كما ان النفس لا تبلغ الى الله إلا بالوسطاء ايضاً . وهؤلاء الوسطاء يختلفون بعضهم عن بعض تبعاً للاعمال التي يقومون بها وهم :

اللوغوس (او الكلمة) وهو أشبه بمثل افلاطون ، اذ هو النموذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله . ويصفه فيلون بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال .

ويليه الحكمة الإلهية (او سوفيا) التي يتحد بها الله لينتج عن اتحاده بها هذا العالم . وكثيراً ما يطلق عليها فيلون اسم « امّ العالم » وقد يصفها بأنها « روح الله » .

ومن الوسطاء ايضاً الملائكة والجن ، وهم كائنات نارية او هوائية لا يعصون الله ولا يخالفون عن أمره .

وهؤلاء الوسطاء يتوسطون كذلك بين النفس الإنسانية والله . فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يصعد بها من وسيط الى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم ، اللوغوس او الكلمة. ولا يتم التطهير او الصعود والعودة الى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي ، عالم الوهم والخيال ، عالم المادة ومصدر الشر .

وغاية الإنسان انما هي الوصول الى الله والإتحاد به والفناء فيه . وهذا الإتحـــاد يتم في أعماق الروح لدينا بنوع من التجدد الداخلي والإشراق النفسي والطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى ، وهي حالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ ، إذ يضيق عنها نطاق النطق ، وإنما تُعرف بالذوق والكشف ؛ وفيها لا يبقى شاهد ولا مشهود ولا عارف ولا معروف . هناك البهجة العظمى والسعادة القصوى .

وهكذا يستمر فيلون في الخلط بين تعابير الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية وتعاليم التوراة ليقدم لنا صورة بدائية فجة لما سيكون عليه المذهب عند افلوطين من بعده .

حقاً ان فلسفة فيلون ليست في مثل هذا الوضوح والصفاء ، وإنما هي مزيج غريب مضطرب من الآراء المبعثرة والأفكار المتناقضة والاقوال الغامضة يتخللها بين الحين والحين بريق خاطف من العاطفة الدينية المشبوبة والتقوى الصادقة ، دون ان يُعنى صاحبها بتحديد معاني الفاظه او تفسيرها . وكل ما ذكرنا فإنما يُستخلص استخلاصاً بعد معاناة التمرس والإصطبار عليها . لذلك فقد يكون في هذه الخلاصة بعض الجوْر بتحميل النصوص ما لا تحتمل . إذ يستحيل تكوين مذهب منسجم متناسق من اقوال زئبقية لا ثبات لها ولا استقرار في معانيها ، على ما فيها من جدب وجفاء .

ب – افلوطين (٢٠٥ م. – ٢٧٠ م.)

حياته

أشهر مجدّدي الافلاطونية وباعثها بعد فيلون على بعد الشقة بينهما . وُلد في ليقوبوليس (Lycopolis) (اسيوط) أي انه كان مواطناً مصرياً ذا إسم روماني وتربية يونانية ، وإن كان لا يحب ان يتحدث اطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته ، كما يقول تلميذه فرفوريوس . ولم يهتم بدراسة الفلسفة إلا عند بلوغه الثامنة والعشرين من عمره ، وعندما قصد الى الاسكندرية وتتلمذ لامونيوس الحمّال (Ammonius Saccas) ولا يكاد يعرف شيء عن امونيوس هذا سوى انه ولد من ابوين نصرانيين ثم صبا الى الدين اليوناني القديم ، ولم يؤثر عنه أي كتاب . وقد اعجب به افلوطين ايما اعجاب وكان يشيد بفضله عليه وينسب آراءه هو اليه ، حتى لقد كان ينكر لنفسه كل أصالة ويقول انه في فلسفته إنما يشرح مذهب استاذه امونيوس الحمّال وإنما ينطق باسمه . وهـذا يذكرنا بموقف افلاطون في استاذه سقراط .

وقد لازم استاذه إحدى عشرة او اثنتي عشرة سنة لا يفارقه فيها . ثم بدا له ان يتركه عام ٢٤٢ م عندما حدثت له ازمة نفسية غادر الاسكندرية على أثرها وتبع الامبراطور غورديانوس (Gordien) الى الشرق لمحاربة الفرس ، إذ كان يأمل ان ينضم الى الجيش الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم التي سمع الكثير عنها ويتلقاها في منابعها وأصولها لا في بطون الكتب . ويُذكر ان مؤسس المانوية كان هو ايضاً في جيش سابور ملك الفرس . غير ان هزيمة غورديانوس امام سابور فيما بين النهرين قضت على هذه الاحلام الشرقية في مخيلة افلوطين ، فارتد الى انطاكية ومنها الى روما واستقر بها . وهناك عكف على تعلم الفلسفة حتى وافته منيته . وكان مجلسه حافلاً بأهـل العلم والفضل وكبار رجال الدولة ، كما كان الامبراطور

جاليانوس والامبراطورة سابينا من مريديه ، حتى لقد قيل ان الامبراطور اعتزم ان يُقطعه اقليم كمبانيا ليقيم عليه مدينة فاضلة سماها « مدينة افلاطون » (Platonopolis) تشبهاً بجمهورية افلاطون وتيمناً بها . فقد انتشر مذهبه الفلسفي وأصبح طراز ذلك العصر ، واجتذبت دروسه كثيرين وجدوا فيها البغية والوطر وغاية المنى . ففتحوا نفوسهم امام ذلك الاستاذ الخبير بأسرار الحياة الباطنية القادر على شفاء النفوس الفرثى والأرواح القلقة . فقد كان موجهاً سديد الرأي بصيراً بأغوار النفس يشفيها ويعيد السكينة اليها ، لا تخفى عليه مطالب الحياة ولا يفوته ما جُبلت عليه الخليقة من ضعف .

ولا يعرف العرب كثيراً عنه ولكنهم يعرفون مذهبه ويسمّونه « مذهب الاسكندرانيين » او « المذهب الاسكندراني » نسبة الى مدينة الاسكندرية ، كما يسمّيه الشهرستاني « الشيخ اليوناني » .

وقد أعاد افلوطين الى الفلسفة سمعتها الطيبة بأن عاش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها وبين ارستوقراطيتها الماجنة المتهتكة . فقد كان زاهداً متقشفاً لا يبيح لنفسه أكل اللحوم ولا ينعم بالنوم إلا بقدر ما تضطره اليه الحاجة ، ولا يأكل من الخبز إلا قليلاً ومن الطعام إلا ما يقيم الأوَد ، وكان لا يُعنى بجسمه بل « لقد كان يستحي ان يكون لروحه جسد » على حد تعبير فرفوريوس . ومن طريف ما يُروى عنه ايضاً انه لم يسمح لفنان بتصويره لأن جسمه أقل أجزائه شأناً ولأن تصويره من شأنه ان يثبت « ظلاً لظل » ، وفي ذلك اشارة الى ان الفن يجب ان يُعنى بالروح لا بالجسد .

ومرّت الايام والسنون وأدركته الشيخوخة وجاءه مرض الموت ، فانتهت حياة استاذ من أعظم أساتذة العصر الاسكندري في القرن الثالث للميلاد .

آثاره

لقد كان تعليم افلوطين شفوياً حتى صار شيخاً ، إذ لم يبـدأ بتدوين آرائه إلا في سن الخمسين تقريباً ، عندما نضجت فلسفته . ومع ذلك فقد دوّنها وهو كاره . ولم يراجع قط مسوداته الاولى لمرض في عينيـه . ولم يكن يكترث للأسلوب والعبارة بل كان اكبر همّه محصوراً في الفكرة ، والفكرة وحدها . فعهـد الى تلميذه فرفوريوس بجمع كتاباته وتنظيمها وتبويبها . فجمعها في ستة أقسام كل قسم منها تسعة فصول وذلك تيمُّناً بالعددين (ستة) و (تسعة) على الطريقة الفيثاغورية . ولا تزال « التاسوعات » (Ennéades) — وهو الاسم الذي أطلقه على هذه الأقسام المتـسّمَة — من اكثر المؤلفات اضطراباً في تاريخ الفلسفة ، رغم ما بذله فرفوريوس من عناية في تصحيحها وتقريب عبارتها وتسهيل مأخذها .

فلسفته

ان فلسفة افلوطين هي مزيج رائع فيه قوة واصالة بين آراء افلاطون والرواقيين وفيلون وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك .

والطابـع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحيـة الموضوعية ، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية ، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضاً ويشد بعضها بأزر بعض ، حتى لتخال وانت تقرؤها كأنك أمام شخص لا خبَر له بالعالم الموضوعي او يكاد . فالمعرفة عنده وعند شيعته تبـدأ من الذات وتنتهي الى الله دون ان تمر بالعالم المحسوس ؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم . ولذلـك يفسرون شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك » تفسيراً جديداً يطلبون فيه من الانسان ان ينطوي على نفسه

ويسد كل المنافذ التي يطل منها على العالم الخارجي . انهـا منافذ السوء والغواية والزخرف الكاذب ، فلا يجوز ان نصدقها ونستسلم لها ، فالاحساس درجة دنيا من درجات المعرفة لا يصح الركون اليه وحده ، ومهما يكن من اهميته فانه لا يصل بنا الى درجة اليقين . تُرى ! كيف يتعلق الانسان بالحس والحس مصدر التغير والكثرة ؟ كلا ، يجب على الانسان في سلوكه نحو الله ان يتخلص من هذا الحس لكي ينتهي الى الوحدة والسكينة .

وكما ان الاحساس لا قيمة له عند افلوطين وشيعته فكذلك المعرفة العقلية لا قيمة لها ايضاً . وانمـــا القيمة كل القيمة للتجربة الصوفية ، وللكشف والذوق والاشراق ، حيث يرتفع التعارض بين الذات والموضوع وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً بل تكون اتحــــاداً بالمعروف وتحققاً بهويته . فالانسان في هذه الحالة لا يشاهد الأول (الله) منفصلاً عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميز عنها ، وهـذه المشاهدة لا لا تكون عن طريق العقل . وانما تكون بالذوق والكشف والإشراق كما قلنا .

وهكذا فالعالم الذاتي قد استغرق على افلوطين مشاعره كلها ، فأصبح العالم الموضوعي ، عالم الاشياء والحوادث ، هزيلاً مهجوراً مبتذلاً لا قيمة له كالنواة تُنبذ على الأرض . فالوجود الحقيقي انما هو وجود الذات في اعمق حالاتها واشدها استقطاباً ، وبالتالي عندمـــا تستغرق في الأول وتوغل فيه .

ومعنى هذا ان الوجود الحقيقي هو وجود الأول ، ويليه وجود العقل فالنفس ، بل وجود العقل مقدم على وجود النفس ، ووجود الأول مقدم على وجود العقل ، واما المادة فلا ذكر لها . انها سلب للوجود او ظل له ، او قل هي الوجود وقد استُنزفت منه كل عصارة فأصبـح هشيماً تذروه الرياح . انها الحثالة التي تتخلف عن المضغ ، والثفل الذي يرسب في قاع الاناء ، انها عدم ؛ وهل بعد العدم وجود ؟

وفلسفة افلوطين كثيرة التشابك والتداخل بحيث ان الكلام على جانب منها يستدعي في الحال الكلام على الجوانب الأخرى . ومع ذلك لا بد لنا – لدراسة هذه الفلسفة – من تقسيمها الى اقسام مختلفة يسهل بها فهمها والوقوف عليها .

وعلى ذلك يمكن تقسيم فلسفة افلوطين ثلاثة اقسام : (١) الأول ، (٢) نظرية الفيض ، (٣) النفس الانسانية ، (٤) الاتحاد ، (٥) العالم المحسوس .

١ – الأول (او الواحد)

ان الوجود الحقيقي انما هو وجود « الاول » او « الواحد » او الله باسمى ما له من كال الربوبية ، فكل شيء انما صدر عن « الأول » والى « الأول » يعود . اجل انه « الأول » بإطلاق ، لأنه مبدأ كل وجود . انه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف ، لتفاهة جميع الأوصاف وقلة شأنها وهوان امرها ؛ فلا يقال مثلاً انه جميل او متصف بالجمال او مشتمل على الجمال ، ولكنه فوق الجمال وعلتُه ، بمعنى انه لا يدخل تحت صفة اعلا منه هي الجمال . فهو أعلى من كل شيء وعلتُه ، وكل شيء فانه معلول له . وهكذا الحال في بقية الصفات ، فكلها دونه وهو فوقها جميعاً ومصدرها جميعاً وعلتها جميعاً . فكل صفة صفة ايجابية نصفه بها او ضمير متحيف نشير به اليه انما هو تحديد له غير لائق به . وكل ما نستطيع ان نسميه به هو أنه واحد وأول . وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه لا بطريق السلب . فالسلب هو اقوم سبيل لوصف الله .

ثم ان كل صفة فمن شأنها ان تُدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة يجب تنزيهه عنه . فهو واحد من كل وجه : في الذهن والتصور ، وفي الواقع والحقيقة . فلا يقال مثلاً انه عقل في ذاته ، لأن وصفه بالعقل يقتضي ان

يتصور الانسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . فها هنا انشطار في الذات واثنينية هما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل . فلئن كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة فليس مانعاً له في الذهن والتصور ، وذلك لأن العقل من الامور الاضافية ، اي التي يستتبع تصوُّرُ احد طرفيها تصوُّرَ الطرف الآخر ، بمعنى ان العقل لا بد له من معقول بإزائه ، حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته . كذلك لا يقال انه معقول لذاته ، لأن المعقول من الامور الاضافية ايضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله ، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته . ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل والعاقل من حيث هو معقول ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، من الوجهة المنطقية على الاقل . وبعبارة اخرى ان العقل معناه التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول ، وهذه التفرقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الاول .

فأفلوطين حريص على وحدة « الاول » متمسك بها لا يعدل عنها ، بحيث انه لا يقبل اي نوع من التعدد ، لا في الواقع فحسب ، بل حتى في الذهن والتصور ايضاً . وربما يبدو ناقصاً اقل من الانسان لكونه غير عقل . ولكن لما كان عنوان الكمال في الاول عند افلوطين يكمن في كونه واحداً من كل وجه وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه ، ولما كان من شأن العقل ان يهدّد وحدة الاول وينسفها من القواعد ، اقول لما كان ذلك كذلك فان عدم اتصاف الاول بالعقل او عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وبالتالي ليس موجباً للقول انه اقل من الانسان . والخلاصة ان « الواحد » او « الاول » ليس عقلاً وإنما هو فوق العقل وعلة له .

كذلك ليس هو إرادة ، ولا يصح وصفه بالإرادة ، إذ الإرادة تخرج الواحد عن وحدته ، ان لم يكن في الواقع والحقيقة فعلى الاقل في الذهن والتصور . وذلك لأن الارادة لا بد فيها من مريد ومراد . فتصور الانسان

له مريداً يستتبع – في الذهن على الاقل – تصور ان يكون هناك مراد بإزائه . فالإرادة لا بد فيها من مريد ومراد . ثم ان الارادة تدل على الاحتياج الى الغير ، والاحتياج يتعارض مع الوحدة المطلقة التي للأول ، بل تخرجه عن الأولية ، فلا يكون هو الاول ، بل ان المحتاج اليه سيكون حينئذ هـو الاول . وكما ان عدم الاتصاف بالعقل ليس منقصة للأول ، كذلك عدم الاتصاف بالإرادة ليس منقصة له ايضاً .

وكذلك ليس هو الوجود ، لأن الوجود معيَّن محدود ، وإنما هو فوق الوجود . انه مبدأ الوجود وعلة له . فلو كان وجوداً لكان له مبدأ اعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود او على الاقل ان اطلاق صفة الوجود عليه من شأنه ان يجعل هذه الصفة متقدمة عليه ، مما يتنافى مع كونه « الاول » . فالوجود منحدر منه تابع له ، وهـذا ايضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كماله .

وأخيراً لا يوصف « الاول » بأنـه جوهر او عَرَض ، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفـه بالآخر ولو في التصور الذهني على الاقـل . فتصوُّر الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصور عَرَض في مقابلته ؛ وكذلك تصور الذهن له بأنه عَرَض يستلزم بالضرورة تصوُّر جوهر في مقابلته ؛ وكل ذلك من شأنه ان يدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ، والفرض انـه واحد من كل وجـه ، اي في الذهن والتصور ، والواقع والحقيقة .

ونتيجة هذا كله ان « الاول » هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث . فهو لا يمكن نعته ولا يمكن ادراكه ولا تحيط بـه الأفهام والعقول . فهو الغني بذاته ، المكتفي بذاته ، القائم بذاته ، البسيط المطلق الذي لا اول إلا وهو سابق عليه ، ولا واحد إلا وقـد استفاد وحدته منه .

٢ – الفيض

فاذا كان « الاول » هو مبدأ الوجود وعلة له فكيف صدرت الأشياء عنه ؟ لقد كان ذلك بطريق الفيض[1] .

فالواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الاول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي اعتبار ، هو في آن واحد لا شيء وكل شيء !

هو لا شيء ، لأنه فوق كل شيء ولأنه ليس من الممكن ان يميّز فيه شيء عن شيء ولا ان يُتبيَّن فيه وجود معين .

وهو كل شيء ، لأنه مبدأ جميع الاشياء ومنه ينبثق كل شيء . فهو الاشياء جميعاً لأنه يحويها بالقوة – اذا صحّ التعبير – دون ان يكون واحداً منها .

يقول افلوطين في نص عربي هو عبارة عن ترجمة موسّعة لبعض فصول « التاسوعات » :

« كل ما كان بعد الاول فهو من الاول اضطراراً ، إلا انه إما ان يكون منه سواء بلا توسط ، وإما ان يكون منه بتوسط أشياء أخر ، هي بينه وبين الاول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . ذلك ان منها ما هو ثانٍ بعد الاول ومنها ثالث ؛ اما الثاني فيُضاف الى الاول ، وأما الثالث فيُضاف الى الثاني . وينبغي ان يكون قبل الاشياء كلها شيء مبسوط[2] ، وأن يكون غير الاشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالاشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ، ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فان الشيء اذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً

---

١ – ويقال له ايضاً الصدور والانبثاق .

٢ – اي بسيط .

وليس واحداً حقاً ، وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك انه إن لم يكن الاول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن اول البتة »[1] .

في هذا النص يبيّن لنا افلوطين ان كل ما في الوجود فإنما يرتدّ الى « الاول » ضرورةً . فلا شيء غير « الاول » . « فالاول » هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها ومفيضها . والاشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج .

وفكرة الصدور هذه هي فكرة غنوصية شرقية كانت واسعة الانتشار في عهد افلوطين نرجح تأثره بها . لكن هناك فرقاً بين صدور افلوطين وصدور الغنوصيين . فالغنّوصيون لم يبيّنوا كيفية هذا الصدور ، بل لقد عمدوا – كعادتهم – الى الرمزية الاسطورية والى التهاويل والتصورات الغامضة . إذ هم يشبّهون الصدور بعملية الولادة ويتحدثون عنه بتعابير مأخوذة من لغة الولادة[2] . وبهذا تفوّق عليهم افلوطين . فقد استطاع ان يبيّن لنا في دقة وإحكام كيفية صدور الموجودات عن « الاول » ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل الموجودات بعضها من بعض ، وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد محكم الأجزاء .

« فالأول » كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء . وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن إلا ان يكون فياضاً . وهكذا فمن مبعث السنا الأسنى الكائن الأزلي انطلق الفيض . وفيضه يحدث شيئاً غيره . وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالإرادة والإختيار ، إذ لا يصح اتصافه

---

١ – التاسوعات ، التاسوعة الرابعة ، نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، خريف الفكر اليوناني ، صفحة ١٧٤ – ١٧٥ .

٢ – انظر بدوي ، المصدر السابق ص ١٦٤ – ١٦٨ .

بالإرادة لما مر معنا من انهـا تخرجه عن وحدته وتدخل فيه الإثنينية . فالطبع او الضرورة - لا الإرادة والاختيار - هي التي تحمل إذن على صدور غـــير الكامل عن الكامل او صدور الوجود عن « الاول » دون تكثر فيه . وهذا الصدور غير الإرادي ناتج عن الوفرة المتحققة في « الاول » . وهو إنما يحدث لا في زمن ، إذ هو ازلي ابدي سرمدي لا تنطبق عليه مقولة الزمان ، فالزمان من شأن المحسوسات فقط لا من شأن عالم المعقول .

وهذا الفيض عن « الاول » لا يعني خروج « الاول » عن ذاته وفيضانه بما فيه في الخارج او على الخارج ، كلا ، فهذا من شأن الفيض المحسوس . أما الفيض في عالم المعقول فيظل فيه « الاول » على حاله دون ان ينقص منه شيء . « فالأول » هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر ، وإلا لحدث تغير في ذاتــه ، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره وإنما يبذل آثاره . وبذل الأثر غير بذل الجوهر . وهذا معروف في عالم المعقول ، حيث يحدث المعقول أثره دون ان يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته . فالعلم ينتقل من انسان الى آخر دون ان ينقص منه شيء ، وإنمـا يظل العلم عنده كما كان ان لم يحصل المزيد منه . فها هنا إذن حالة تأثر واستجابة من قِبل الشيء في الخارج شبيهة بحالة العشق عند ارسطو ، وهي الحالة التي يفسر بها المعلم الاول مـا نرى من نظام في سير العالم واتجاهه الى علته الغائية فيتحرك وتنتظم اموره دون ان تتحرك علته ودون ان تنتقل أي حركة من المحرك الاول الى السماء وعـالم الاشياء . فالسماء إنما تستجيب للمحرك الاول وتتأثر به دون ان يتحرك هو ودون ان يتغير . وهكذا الحال في فيض الوجود عن « الاول » دون ان يحدث فيه أي تغير ودون ان يصيبه نقصان .

والأصل في الفيض هنا إنمـا هو كمال « الاول » لا التسلسل السببي او الضرورة المنطقية كما كان الحال عند ارسطو . بمعنى ان الحركة لا تنقل

من المحرك الى المتحرك على سبيل الضرورة ، وإنما المتحرك هو الذي يستجيب للمحرك ويتأثر به فينتج الوجود بحكم الكمال الذي في « الاول » وتصدر الاشياء عن هذا الكمال .

ولما لم يكن في الأمر ضرورة منطقية ، وإذ كان يصعب التعبير عن ذلك بلغة العقل ، فقد عمد افلوطين الى لغة القلب يستعير منها الامثال والرموز والتشبيهات ، لتقريب هذه المعاني الى الاذهان ، وما اكثر ما اسعفت افلوطين هذه اللغة ، وما اكثر ما وجد فيها هو وشيعته من فلاسفة الذوق والوجدان ضالتهم المنشودة : فالفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون ان يتغير جوهر الشمس ، فالوجود بالقياس إلى « الاول » هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس . ذلك بأن جميع الكائنات – ما دامت موجودة – تحدُث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج ، وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها . وهناك مثلا آخر يقرب به افلوطين عملية الفيض يتأثر فيه بدون شك بالغنوصيين الشرقيين : فعندما يبلغ كائن ما كماله نرى انه يلد ، فهو لا يطيق ان يبقى في ذاته بل يبدع كائنات أخر . فالنار تُسخّن ، والثلج يُبرّد . فكيف يمكن للكائن الكامل – وهو الخير المطلق – ان يحبس خيره في ذاته .

وهكذا فكل موجود فانما يستفيد وجوده من « الأول » ويقوم به ويعتمد عليه دون ان ينقص من « الاول » شيء ، وانما هو ينجذب الى كماله فيتأثر به ويستجيب له .

واول شيء انبثق عن « الاول » هو « العقل » ويقال له الاقنوم الثاني . وهذا « العقل » دون الأول ، وأقل منه كمالاً ، والوحدة من كل وجه التي كانت « للأول » تدب فيها الأثنينية ، والأثنينية ادنى مرتبة من الوحدة في منطق القدماء . والسبب في ولوج الأثنينية فيه ان مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً ، اي موضوعاً للعقل ، وهذا بعينه ما جعلنا

ننفي عن « الأول » ان يكون عقلاً او يتصف بالعقل . فهنا اذن اثنينية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة . وهذه الأثنينية هي – او هذا العقل هو (والمعنى واحد) – الأصل في الوجود وما فيه من تعدد وتكاثر . او قل – والمعنى واحد ايضاً – ان الوجود والعقل عند افلوطين شيء واحد . فهو إذْ كان يعقل « الأول » ويتأمله كان عقلاً ، وإذْ كان يتقوّم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً . وهكذا يكون الأقنوم الثاني عقلاً ووجوداً في آن واحد . فها هنا اثنينية واضحة تسربت الى اصل الوجود هي مبدأ التكاثر والتعدد في العالم ، فما الاثنينية الا تكاثر وتعدد في اول درجاتها .

ويضع افلوطين هذا « العقل » في منزلة صانع العالم (démiurge) الذي قال به افلاطون ، ويجعله ايضاً متضمّناً لمُثُل افلاطون عدا مثال الخير الذي هو « الاول » . فهو حين يفكر ينتج معقولات ، وهذه المعقولات هي المثُل الافلاطونية ، بل ان هذه المثُل جزء منه وليست مجرد اشياء مختزنة فيه . ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من مُثل افلاطون وافلوطين . فبينما نجد مُثل افلاطون استاتيكية ساكنة ، اذا بمثل افلوطين دينامية فاعلة . وهناك فرقٌ آخر بينهما ايضاً ، وهو ان مُثل افلاطون محدودة ، توجد للاجناس والانواع فقط ولا توجد للافراد ، وهي لذلك لا تزيد ولا تنقص ، واما مُثل افلوطين فهي توجد للافراد ويزيد عددها او ينقص بحسب العصر ، ومن هنا فهي لا متناهية : واذن فإن « العقل » لا يتصف بالاثنينية فقط ، وانما هو يموج – كما نرى – بكثرة لا نهاية لها . واخيراً هناك تباين كبير بين المثل والمحسوسات عند افلاطون ، واما افلوطين فينكر ذلك ، إذ لا تباين عنده بين « العقل » والوجود ، وبالتالي لا فرق عنده بين المثل والمحسوسات المتعلقة بها ، بل هناك شبه بينهما ، والاختلاف انما هو اختلاف في الرتبة والدرجة لا في النوع والحقيقة .

والاقنوم الثاني او « العقل » الذي هو فيض الاقنوم الاول او « الواحد » وصورة له وانعكاس لنوره ، يجتهد قدر إمكانه ان يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منـه الوجود ، ولذلك فانه فور صدوره عنـه يلتفت اليه ليتأمله ، ومن هـذا الالتفات او التأمل يتولد الاقنوم التـالي ولادة أبدية لا في زمان . فالتأمل بالنسبه اليه والى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلّاق المحسوس . وهكذا يفيض عن العقل جوهر او كينونة هي الاقنوم الثالث او النفس الكلية ، هي ايضاً صورة للأقنوم الثاني وانعكاس لنوره ، وهي آخر الموجودات في عالم المعقول وخاتمة المطاف . وهي كالعقل تنتمي الى العـالم الإلهي إلا انها دونه درجة ، كما ان « العقل » دون « الاول » درجة . فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبة من العالم المحسوس . والكثرة التي دبّت الى الاقنوم الثاني وهو أشرف منها لا بد ان تزيد في الاقنوم الثالث بطريق الأوْلى . فكلما قلّت الوسائط بين الاقنوم الاول والاقانيم الاخرى التي تليه ، اي كلما اقترب اقنوم ما من الاقنوم الاول ، كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر . والعكس صحيح ايضاً : فكلما اتسعت الشقة بينهما كانت درجته في الوجود أخسّ وأدنى . وبالتالي كلما بعدت المسافة عن « الاول » ازدادت الكثرة والتعدُّد حتى ينتهي الامر الى العـالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الاختلاف .

واذا كان « العقل » – على قربه من « الاول » – يموج بالحركة والدينامية والتغير ، لما فيه من مُثل تتصل بالفعل وقوة الإحداث ، فأوْلى بالنفس الكلية ان تموج بهذه الاشياء . ومن هنا قدرتها الخارقة على انتاج العالم المحسوس حالما تتوجّه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت اليه لتتأمله وتجعله موضوعاً لتعقلها . فهو علـة وجودها كما ان « الاول » علة وجود « العقل » .

ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة – لا فيض واحد فقط – هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس ، وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن « العقل » . أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي اشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها . فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم ، وجود الافكار المتباينة في باطن المذهب ، أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية وإن كان من الممكن التمييز فيها بين اشياء متعددة .

وبعبارة اخرى ، ان النفس يجب ان نفرق فيها بين جانبين : جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير اموره وتصريف احواله العامة ، وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة ، وبهذه المثابة ينطوي الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس . وهكذا تكون النفس الكلية في احد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه وكلياته كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً . وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة ، ومن جهة اخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ودناءته . وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويتوثق الرباط الذي يشدهما احدهما الى الآخر .

٣ – النفس الانسانية

وقد كانت النفس الانسانية تحيا من قبل حياة ابدية كاملة ، ثم هبطت من عالمها المعقول الشريف الى عالمنا المادي الخسيس لتتفضل عليه بالخير والإنعام . فمن شأن الاعلى ان يميل بذاته الى الأدنى ليفيض عليه ويمحضه طبيعته . هذا هو قانون الاشياء بحسب افلوطين وهذا هو المبدأ الاصلي الذي يقوم عليه مذهبه .

والنفس ليست ذات طبيعية جسمانية كما يقول الماديون ، وإنما هي ذات طبيعة ، روحية خالصة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن . كيف لا وهي تنتمي الى عالم المعقول ، وهو عالم ابدي شريف لا يدخل في مقولة الزمان ولا يقبل التغير والفساد . وكذلك النفس الإنسانية : فهي جوهر شريف معقول قائم بذاته غير محتاج الى بدن يحل فيه او يتوقف عليه وجوده ، إذ كيف يحتاج المعقول الى المحسوس ويتوقف عليه ، ولئن كانت النفس تحل في البدن فإنما حلولها امر عارض على طبيعتها ولا يدخل في جوهر وجودها ، فضلاً عن انها تحل فيه الى اجل مسمى ثم تغادره الى عالمها السامي حيث الخلود وحيث البقاء الدائم . لقد كانت موجودة قبل البدن وستظل موجودة بعده بحكم طبيعتها المعقولة وماهيتها الروحية الشريفة . وهكذا فالنفس خالدة ، ما دامت نفثة إلهية وقبساً من العالم المعقول .

ومع ان مسألة خلود النفس لا تحتاج الى دليل في نظر افلوطين ، فمن الناس من لا يزال يطلب البرهان عليها . وفي محاورة « فيدون » لأفلاطون الكفاية وفصل الخطاب ، لذلك يعقد افلوطين في التاسوعة الرابعة من تاسوعاته فصلاً خاصاً للبرهان على خلود النفس يعيد فيه ادلة افلاطون بحذافيرها تقريباً [١] .

وكما قال افلاطون بالتناسخ فكذلك يقول به افلوطين . فهو يتابعه فيما يعرض للنفس بعد فراقها للبدن من تناسخات مختلفة . فالنفوس الآثمة تهوي في اجسام نباتات وحيوانات ، بينما النفوس الطاهرة الزكية تقوم في الكواكب او تعود الى اصلها في النفس الكلية تبعاً لمنزلتها في هذه الحياة الدنيا وحسب ما كان لها من فضل وكرامة .

ولكن ليس هذا هو منتهى ما تصبو اليه النفس الانسانية . فهي ترنو

---

١ — انظر التاسوعة الرابعة ١٧٩ — ٢١٠ من ترجمة اميل برهييه (بالفرنسية) .

الى الانخطاف والمشاهدة والرؤى الغامضة الواضحة والإستغراق في « الواحد » والاتحاد به والفناء فيه . هذا هو مطلبها الاسمى ومقصدها الاسنى !

٤ – الاتحاد

ولا يصل الانسان الى هذه الغاية إلا بشق النفس ؛ فالبدن لا يترك له حرية العمل والتصرف ، بل يوسوس به ويضغط عليه بمطالبه وشهواته .

أجل ان البدن سجن للنفس . فهو أصل شقائها على هـــذه الارض وأصل نقائصها وشرورها . ولذلك فلن يقرّ لهـا قرار حتى تتخلص منه وتعود الى مصدرها الاول . ولكن لن تصل الى هذه الغاية دفعة واحدة ، فلا بد لها اولاً من ان تتحرر من قيود الجسم والحس بالمجاهدة والتصفية والدأب على حياة الوجدان والروح . ولا يزال صاحبها يتدرّج في مقامات السلوك حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً يغيب فيه عن نفسه وينخلع عن شعوره بذاته ويُصاب بما يشبه الصعق والمحق ، فيفقد تعيّنه وتشخّصه وتسقط عنه جميع الأغيار ويفنى الكل في الكل وتنطمس معالم الاشياء وتنمحي صورها وحدودها . غير ان هذا المحو يعقبه صحو ، والفناء يعقبه بقـاء ، ولكنه بقاء في الله وصحو في هويته المطلقة ؛ كذلك يرتفع الصعق ويزول المحق وتحلّ الطمأنينة وتنزل السكينة . فها هنا يحسُّ السالك بحضور مع الله في كل وقت وفي كل شيء ولا ينقطع عنــه في شيء ، بل يحسّ انه قد صار وإياه شيئاً واحداً واتّحد به وشاركه في هويته . هذا هو حال الاتحاد يأتي بعـــد مقامات السلوك ، كالخطفة ترد ثم تزول ، او كالبروق تومض ثم تخمد . وهي حالات نادرة لا يعرفها إلا ذووها وهم من الندرة بمكان ، كما ان هـــذه الحالة نفسها نادرة عندهم . لقد كانت حلم افلوطين وأمنيته المذبة ، ولكنها لم تتحقق له سوى اربع مرات ، كما كانت أمنية تلميذه فرفوريوس الذي لم تحدث له سوى مرة واحدة . وفوق ذلك فان

هؤلاء الذين يصلون اليهـا لا يستطيعون التحدث عنها . فهي حال يضيق عنها نطاق النطق ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقـــال فيها غير الخيال . ومن أحبّ ان يتعرّفها فليتدرّج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين الى العين دون السامعين بالأثر ، على حد تعبير المتصوفة الاسلاميين .

٥ – العالم المحسوس

ولكن اكثر الناس لا يعلمون . فقد ران على قلوبهم حب الظل دون الحقيقة ، وتعلقوا بالأثر دون العين . يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن عالم العقل هم عمون . وكل هذا من بقايا ظلمة الاجسام ، وطغيان عالم المادة ، وهو عالم خال من العقل ، خال من الصورة ، خال من الخير والنور ؛ فهو أصل الفساد وأصل الشر وأصل الظلام . انه سلب محض ، ولا تعيّنٌ صرف ، وإمكانية مطلقة ، كيف لا والمادة تحدّ من الحقيقة فيه ؟ انه نتيجة الإضعاف المستمر للقوة العاقلة التي انطلقت من « الاول » ، واستنزاف لفيضها المتدفق ، فظلت تتردّى وتتردّى حتى أضناها البعـاد واستنفدت آخر صُبابة فيها . فليت شعري ! كيف لا يكون طُلاب هذه القوة المنهوكة ظلمانيين أخِسّاء وكيف لا يُقبلون على حطام زائل وعرض من الدنيا قليل ؟

اجل ، ان العالم المشاهَد ليست له حقيقة ذاتية وليس له كمال ذاتي ، وما فيه من حقيقة او كمال فانما هو انعكاس لعالم المجردات وتشتت لضوئه . ومعنى ذلك ان العالم ليس شراً كله بل فيه أطياف من الخير . فلئن ندد افلوطين بالعـالم المحسوس إلا أنه لا يجرده من كل حقيقة ، وإن كان في هذا ما يؤذن بتناقضه . ولعل الذي حمله على هذا التناقض عداؤه للنصرانية ومعارضته لآباء الكنيسة الاولين الذين كان دأبهم التنديد بالعالم والمنـاداة بأنه شر وخطيئة ولعنة لحقت آدم وذريته . فيجب الخلاص منه والعمل

ليوم الدينونة العظيم . فكيف يخلو العالم من معدن الخير وهو أثر لله ووليد العناية الإلهية ؟ حسبه ذلك شرفاً ! فهو ليس نقصاً كله ، وإنما هو كامل بقدر الامكان . نعم انه ظل ، ولكنه ظل للحقيقة ، ومهما بعدت الشقة بين الظل والحقيقة فانه لا يعدم لحاظ هذه الحقيقة ولا تفوته عنايتها . ولكنها ليست عناية بالأفراد بل بالكل . فالعناية عند افلوطين انما تفيد ان الكون بناء حي متقن مترابط الاجزاء وكلٌ عضويٌ متماسك محكم التركيب ، كل شيء فيه مرتب لغاية موضوع لغرض . وهكذا تنقلب فلسفة افلوطين الى نظرة متفائلة تؤكد الانسجام ونظام الخير في الاشياء ، فتحيي القلوب وتنعش النفوس وتغذيها بالأمل وحسن المُقبى . فاذا لم يكن العالم خيراً كله فلا ننس انه ايضاً ليس شراً كله . فلنعْمَ العالمَ !

خاتمة

والخلاصة هناك في فلسفة افلوطين طرفان للوجود : طرف أعلى وطرف أسفل ، او قمة وحضيض ، بينهما سلسلة من الاوساط تسد الثغرات وتملأ الفجوات . فالمادة التي هي اصل النقص في هذا العالم تمثل الطرف الادنى والأخير في سلسلة تدرج الموجودات ، بينما « الاول » يمثل الطرف الاعلى . ولا يزال الشعاع الساقط من « الاول » بواسطة « العقل » الى « النفس » ومنها الى هذا العالم ، يتضاءل ويتضاءل – فتكون كل مرتبة ادنى من التي سبقتها وأعلى من التي تلتها في الحقيقة والكمال والخيرية – حتى يخبو او يكاد . وبهذا التضاؤل يتحول الوجود الى عدم او يصدر العدم عن الوجود ، ويتلاشى النور في الظلام او يصدر الظلام عن النور ، ويتبدد الخير في الشر او يصدر الشر عن الخير .

وهكذا تمثل فلسفة افلوطين تدرجاً تنازلياً وتصاعدياً من العلة الى المعلول ومن المعلول الى العلة ، من الكامل الى الناقص ومن الناقص الى الكامل ، من الخير الى الشر ومن الشر الى الخير ، من الوجود الى العدم

ومن العدم الى الوجود .. فكل حلقة في هذه السلسلة المتصلة من لدن « الاول » الى المادة ومن المادة الى « الاول » تحمل نصيباً من الخير والكمال والنور الى جانب نصيب آخر من الشر والنقص والظلام ، ويختلف نصيبها من هذا او ذاك باختلاف قربها او بعدها عن « الاول » الذي هو خير كله وكمال كله ونور كله !

كذلك تمثل فلسفة افلوطين طريقين : طريقاً ميتافيزيقياً هابطاً يصف فيه افلوطين سير الوجود من « الاول » الى « العقل » ومن « العقل » الى « النفس » الى الاجسام المحسوسة ، يقابله طريق صوفي صاعد يصف فيه افلوطين عودة النفس الى مصدرها الاول وانجذابها اليه واتحادها به . فالطريق الأول يسير من الوحدة الى الكثرة ، والطريق الثاني يعود من الكثرة الى الوحدة .

وفي هذه الصورة الجميلة تتحطم الوحدة المطلقة – اذا صح التعبير – وتتناثر اشلاء هنا وهناك ، فيتداخل الكل في الكل ويكون الكل ممثلاً في الجزء والجزء ممثلاً في الكل . وعلى هذا النحو يمكن لكل جزء ان ينطوي في جملته على جميع خصائص الكل ويكون سمة له ودليلاً عليه . وهذه الفلسفة إنما تشف عن نصيب كبير من مذهب وحدة الوجود ، حيث يكون الله منبثاً في الأشياء مختلطاً بها غير متميز عنها . « فالأول » يحوي كل شيء لأن الأدنى حاضر في الأعلى : فالجسم في « النفس » و« النفس » في « العقل » ، و « العقل » في « الأول » ، و « الواحد » في كل مكان ، موجود في كل شيء بحسب استعداد كل شيء لتقبله .

هذا هو افلوطين شيخ الاسكندرانيين . شخصية تعبق بالروحانية وتتضوع بالمثل والقيم العظيمة . فهذا الوثني هو في الحقيقة مسلم بلا نبي الاسلام ومسيحي بلا المسيح . انه مسلم بالفطرة والجوارح والروح ، وهو مسيحي بالمشاعر والمنهج والنسك والسيرة الطيبة . ولقد قبل المسلمون كل

سطر من اسطره تقريباً . ومـا اكثر صحائف الفارابي التي تردد نشوة هذا الصوفي الجليل . وعن طريق فيلون وأفلوطين تغلغل إستاذه افلاطون في ضمير الفكر الاسلامي وتعمق في أبعد اغواره . وبهم جميعاً اخـــذت الهوة القائمة بـين العقل والنقل تضيق شيئاً فشيئاً ، فقد رضي العقل ان يسير في ركاب النقل ، كما رضي النقل ان يسير في ركاب العقل ، قرابـة الف عام او تزيد !



القسم الثالث

الفلسفة الاسلامية



الفصل الأول

حركة محمد وأبعادها الخطيرة في التاريخ والحضارة

يدين الفكر الإسلامي بجملته لحركة محمد عليه السلام. فلولا هذه الحركة لما وُجد الفكر الإسلامي ولاتخذ التاريخ العـــالمي مجرى آخر. وهذه الحركة لست حركة دينية بحتة، وإلا لكان لنا مندوحة عن ذكرها هنا، وإنما هي حركة حضارية ايضاً طبعت كل ما ظهر في العالم الاسلامي من آراء ومذاهب بطابعها. وكما يثير الحراث الذي يشق الأرض الغبار من حوله ويقلبها رأساً على عقب كذلك أثار الإسلام عقول العرب وأفئدتهم وقلب أوضاع المنطقة رأساً على عقب. فاعتناق العرب للاسلام لا يدل على مجرد القضاء على قليل من العادات والأعراف التي كانت شائعة بينهم، وإنما كان إنقلاباً شاملاً لـُثل الحياة التي كانت شائعة من قبل، و تبدلاً عميقاً في المفاهيم والغايات وقيم الأشياء. فقد كان ظهور الإسلام حدثاً عالمياً ضخماً ترتبت عليه تنائج هائلة لم تقف عند الحدود الجغرافية للبلاد التي شهدت بوادره الأولى، بل لقد تجاوزت هذه الحدود الى ما وراءها واستمرت تفاعلاتها الفكرية والروحية تنتقل من بلدٍ الى بلد ومن أفقٍ الى أفق ومن عصرٍ الى عصر حتى فرضت نفسها على تطور الحضارة العالميـــة وأصبحت احدى الظواهر الأساسية لتطور الحياة والمجتمع.

لذلك كان لا بد لمن يتصدى لدراسة الفلسفة الإسلامية من فهم الإسلام لأنها تأثرت به في مشاكلها وغاياتها وأهدافها كما لا بد من إلمامة خاطفة بصاحب الدعوة وبالكتاب الذي جاء به اتماماً للدراسة واستيفاءً للموضوع من جميع أطرافه ولنعيش في مركز هذه الحركة ونستطلع طِلعها.

هو نبي العرب والمسلمين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم من قبيلة قريش. وُلد بمكة سنة ٥٧٠ ميلادية، اي بعد خمس سنوات من وفاة جوستينيان الأول ملك الروم. ولم يكن احد يحلم في ذلك الوقت أنه لن يمضي قرن من الزمان حتى يكون البدو من أتباع محمد قد غزوا نصف أملاك الدولة البيزنطية في آسيا وفتحوا جميع بلاد فارس واستولوا على مصر ومعظم شمال افريقيا، ثم ولوا وجوههم شطر الأندلس. والحق ان ذلك الحدث الجلل الذي تمخضت عنه جزيرة العرب في أواخر القرن السادس من الميلاد والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر الابيض المتوسط ونشرُ دينها الجديد فيه، لهو ظاهرة فريدة من أعجب ظواهر التاريخ القديم والحديث.

كانت بلاد العرب عندما بدأ محمد دعوته صحراء جدباء تسكنها قبائل من عبدة الاوثان، قليل عديدها، متفرقة كلمتها. ومع انه من أبوين وثنيين فقد سما الى عبادة إله واحد قال انه هو فاطر السموات والارض خالق كل شيء واليه المصير. حتى ان اعظم فلاسفة اليونان لم يستطيعوا الوصول الى فكرة هذا الإله الذي نجده في القرآن، وهو إله فعّال لما يريد يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. انه خالق كل شيء واليه المصير. ولبث محمد في قومه بمكة ثلاثه عشر عاماً وعشرة أعوام بالمدينة يثرب يدعو الى عبادة الله وتوحيده وتحطيم الأصنام والطعن في دين قريش وتسفيه أحلامهم والزراية بما ساد حياتهم من عادات وتقاليد لا مبرر لها إلا قِدمُها وإلفُ الناس لها واعتيادهم عليها. وهكذا أخذ محمد على نفسه

ان يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألقت بـــه براثن الجهل في حرارة الجو وجدب الصحراء . وقـــد نجح في تحقيق هذا الفرض بعد صعوبات ومشاق لا نظير لها ، نجاحاً لا يدانيه فيه أي مصلح آخر في التاريخ كله . وقلّ ان نجد انساناً غيره حقق في حياته كل ما كان يحلم به . وفي سنة ٦٣٠ م. أي بعد عشر سنوات من هجرته الى المدينة ، توفي قرير العين ناعم البال مرتاح الضمير ، لأن دعوته قد ظهرت وتعاليمه قد انتشرت وأفكاره قد عمّت . فضلاً عن انه أحيا شعباً ، ووحّد أمـة ، ووضع نواة لامبراطورية عظيمة لم تغرب عنها الشمس أجيالاً طويلة وعصوراً مديدة .

لقد استطاع محمـــد ان يؤلف بين أتباعه المؤمنين برسالته و يكوّن عقولهم ويشكل أخلاقهم ويسمو بحياتهم الدنيوية القصيرة فيجعل منهـا مسرحية أبدية .

فقد وضع لهم نظاماً للحياة الإنسانية فيه العقيدة وفيه التشريع وفيه الاخلاق . فأرضى عقولهم وأفهامهم وامتزج بقلوبهم وأرواحهم امتزاجاً أنسام الدنيا هنيهة فأقبلوا على هذا النظام يستلهمونه ويسترشدونه ويبصرون الدنيا على هداه ، ثم انتشروا في أرجاء الأرض كما ينتشر شعاع الشمس يبشرون فيها برسالة الاسلام ويقيمون فيها حدوده ، ويطمسون معالم الامبراطوريات بما كان فيها من أبهة وعظمة وجلال وجبروت وطغيان . وهكذا مضى الاسلام في « فتح مادي وروحي لا يضارعه اي فتح في التاريخ البشري » على حد تعبير روم لاندو (Rom Landau) [1] . فلم يكن أولئك العرب قطّاع طرق او قتلة كما يصورهم بعض المؤرخين الحاقدين . فقد كان سلاحهم القلم والكتاب لا السيف ، وكانت فتوحاتهم فتوحات ثقافية روحية أدت الى

---

١ ــ في كتابه (الاسلام والعرب) صفحة ٣٥ .

تكوين رقعة حضارية جديدة للأمة العربية ، لا الى تكوين رقعة مكانية جديدة فحسب . فقد أحسّوا بعمق وإيمان انهم حملة رسالة وأنهم لم يخرجوا لمجرد الفتح والغنيمة . انهم لم يتوسعوا للتوسع ولا فتحوا البلاد للسيطرة والاستعباد ، بل ليؤدوا واجباً دينياً كله حق وهداية ورحمة وعدل وبذل ، أراقوا من أجله دماءهم وأقبلوا عليه بكل معاني وجودهم ومنتهى مشاعرهم وأحاسيسهم . وإذا كان فيهم من ابتعد عن السنن القويمة او غلب على أغراضه أهداف غير إسلامية فإنما جريرته على نفسه لأن هذا ليس من مقاصد الإسلام .

●

هذا وقد نشأ محمد امياً اذ يبدو ان أحداً لم يُعن بتعليمه القراءة والكتابة ، فلم تكن لهذه الميزة قيمة كبيرة عند العرب في ذلك الوقت ، لا سيما وان المدارس لم تكن معروفة آنذاك ، فضلاً عن ان الفقر لم يكن ليسمح له بان يستأجر من يعلمه القراءة والكتابة من بين القلائل الذين كانوا يعرفونها والذين لم يكن عددهم ليزيد على السبعة عشر .

وليس لمحمد بحكم العقيدة الإسلامية اي صفة تخرجه عن كونه انساناً . فهو رجل له تفكير الانسان ورغبته وشهوته وحبه وبغضه وسعادته وشقاؤه وأخطاؤه . وحينما اراد القرآن ان يصفه للمؤمنين امره ان يقول : « قل إنما انا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد » « قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً ؟ » ، وما ذلك إلا مخافة ان يُنسب الى الألوهية . وقد كان بعض المؤمنين يرى فيه صفات إلهية فيتقبلون كل ما يرى ويصنع كما يتقبلون الوحي فيردهم رداً جميلاً ويقول لهم انه بشر يخطىء ويصيب ويطلب منهم ان يصححوا اخطاءه ، فلا عصمة له الا في قضايا الوحي فقط .

ومع ان محمداً أمّيّ فقد خلف كتاباً لا يزال قطاع كبير هائل من أهل الأرض ينظرون اليه على انه نبراس كل علم ، وحكمة وفلسفة ، الا وهو القرآن. فالقرآن كتاب ديني مذهبي واثر أدبي رائع بلغ الذروة من الفصاحة والبيان. لذلك كان اشد الكتب استعصاء على الترجمة وقابلية لها. وليس ذلك لصعوبة اسلوبه ووعورة الفاظه وخفاء معانيه ، وانما سبب ذلك بلوغ اسلوبه في اللغة العربية حد الكمال وغاية الاتقان ، مما يجعل المتصدي لترجمته الى اي لغة اخرى مقصراً في ادائه مهما أوتي من القدرة والتمكن. ان الكلمات مرصوفة فيه رصفاً كأنه السحر الذي يجعلها تتجاوب في النفس تجاوب الاصداء في الوادي الفسيح فتكشف للبصيرة عن آفاق بعيدة كبرى وتخلق في الفكر حماسة تسمو به فوق هذا العالم. فما في اسلوبه من قوة ومتانة ، وما في تعبيره من القدرة على إيصال المعاني عن أقرب طريق ، وما في تشبيهاته والصور التي ترسمها من وضوح ، وما في الإحساسات التي تثيرها من عمق ، وما في القصص التي ترويها من روعة — كل اولئك يجعل من المستعصي نقله الى اي لغة ، فلا تستطيع الترجمة مهما بلغت من قوة الإتقان ان تحتفظ بإيقاع السُّوَر الموسيقي الآسر ، ولا يستطيع الغربي ان يدرك شيئاً من روعة كلمات القرآن وقوّتها ما لم يكن متمكناً من اللغة العربية وآدابها فيستمع الى مقاطع منه مرتّلةً بلغته الاصلية.

ان كل آية من القرآن موضوعة لغرض وتؤدي الى غاية. فهي إما ان تقرر عقيدة او تأمر بصلاة او تسنّ قانوناً او تندّد بعدو او تبشر بنصر او تنظم عبادة او تنصّ على مبدأ او تعلم حكمة او تمنع عادة او تروي قصة او تدعو الى موعظة او تحضّ على قتال. وفيه صور شتى من المعنويات المتجسدة والأمثال المضروبة والرموز الملمّة. فهو يصوّر البخل والشحّ والتهرّب من زكاة الاموال ومؤامرة الأغنياء لأكل حقوق الفقراء صوراً جميلة معبّرة أجمل ما يكون التعبير وأروع ما يكون المثل ،

للترهيب والترغيب . وكذلك يصوّر المعاصي تصويراً متجسداً متحركاً تنخلع له القلوب وترتاع له الأفئدة في فيلم سريع خاطف معبّر في جبروت وعظمة .

وحسب القرآن فخراً ان اللغة العربية اصبحت به لغة حضارة وبه ايضاً استقبلت الامة العربية عهداً جديداً لا شبه له إلا عصر النهضة في اوروبا . فقد تغلغلت لغة القرآن في أفكار الناس وعقائدهم ، وظلّ العالم المتمدن بعد الفتوحات الاسلامية يفكر بعقلية القرآن ويكتب بقلمه ويؤلّف بلسانه ، فكان المفكرون والعلماء والفلاسفة في ايران وتركستان وأفغانستان والهند والاندلس وصقلية ، فضلاً عن شمال افريقيا وبلاد الشام والعراق ، لا يؤلفون كتاباً له شأن إلا باللغة العربية ، كما كانت هذه اللغة أداة لكل ما نُقل من علوم الفرس والهند واليونان .

والقرآن ليس كتاباً فلسفياً ، فلم تكن الفلسفة بمعناها المألوف من قضاياه التي يُعنى بها ، وإنما قضيته الاساسية ان يحرر عقل الانسان وتفكيره ويحطم الأغلال المتراكمة الموروثة عن الأجيال الماضية والتي عزلت العقل عن تفكيره والقلب عن إحساسه . فهو يخاطب العقل ويدعوه الى التأمّل والتفكير كما يخاطب القلب والضمير والوجدان ويهزّ المشاعر والإحساس . جاء القرآن ينبّه العقل من سباته ويجدّده ويدعوه الى التفكير في خلق السموات والارض ، والإيمان بإله واحد فاعل خالق مختار ، على سبيل الاستدلال الضروري من الاثر على المؤثر ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن .

اجل ان القرآن يقدس العقل الحر والتفكير الجريء وينعى على التقاليد الجامدة والمعتقدات الموروثة ، فقد انكر على القوم محاكاتهم آباءهم فيها بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين ، وجادلهم بالتي هي احسن . وكم اشاد القرآن بالحكمة ولفت انظارهم الى احداث العالم وحثهم على

التفكير فيها. وبذلك فقد تبلورت الحقيقة الانسانية عند العرب وعاد اليها اعتبارها بعد أن قضى القرآن على الأسباب والعوامل التي جمّدت روح الخلق والابداع عندهم. لقد اكد القرآن وحدة الله وكرامة الانسان وقوة عقله وسلطانه على جميع الموجودات. وسيكون لذلك كله نتائج خطيرة بعيدة المدى في تاريخ الفكر الاسلامي خاصة والفكر الانساني عامة.

والقرآن يدعو الى اسهل العقائد واقلها غموضاً وابعدها عن التقيد بالمراسم والطقوس واكثرها تحرراً من الوثنية والكهنوتية. فقد ابطل القرآن سلطان الأحبار والرهبان والوسطاء بين العبد والرب، ولم يفرض على الانسان قرباناً يسعى به الى المحراب بشفاعة من ولي او متسلط او صاحب قداسة مطاعة. فلا ترجمان بين الله وعباده يملك التحريم والتحليل والغفران ويقضي بالحرمان او بالنجاة. فالخطاب في القرآن انما يتجه الى عقل الانسان حراً طليقاً من سلطان الهياكل والمحاريب وسلطان كهانها وسدنتها. وكل هذا من شأنه ان ينمي في الفرد الاحساس بالمسؤولية ويفتح لضميره منفذاً واسعاً الى الألوهية يربطه بها ربطاً مباشراً محكماً يرفع كل حَجْر على وجدانه وتفكيره ويقيم له صومعة في اعماق نفسه لا حدود لها غير حدود الكون بما وسع من سماوات وارضين.

والقرآن ايضاً يبعث في النفوس السليمة مشاعر القوة والعزة والكرامة، فليس بين الكتب التي توصف بالقداسة وتُنسب الى السماء كتاب كالقرآن يدعو اتباعه على الدوام الى ان يكونوا اعزة اقوياء. ولم يفلح في هذه الدعوة كتاب آخر كما افلح القرآن. لقد علم القرآن اتباعه ان يواجهوا الحياة بواقعية ورباطة جاش لا مثيل لهما في الأديان الاخرى وحثهم على الاقبال عليها والزهد بها في آن واحد في توازن مدهش لا تفريط فيه ولا افراط شعاره «ما اعظم الدين والدنيا اذا اجتمعا!». وبعثهم الى التوسع الخيّر الكريم توسعاً كان اعجب ما شهده التاريخ كله.

واذا لم يكن القرآن كتاباً فلسفياً فليس معنى ذلك انه لم يكن ذا أثر فعّال حاسم في تطور التفكير الفلسفي . ان القرآن ليس فيه نظرية محددة واضحة في طبيعة الله والكون والحياة ... على نحو ما نجد في كتب الفلسفة ، لكنه يحتوي في نفس الوقت على طائفة من الافكار والآراء تتصل بالله والكون والحياة ... ان لم تكن فلسفية بالمعنى الاصطلاحي فمن الممكن جداً ان توجّه الفكر الفلسفي وجهة معينة خاصة ما كان ليتجه اليها لولا القرآن . فكل مفكر ، وكل عالم ، وكل فيلسوف سيحسب حساباً للقرآن في كل ما يقول ويكتب . ومن هنا فان القرآن سيكون محوراً لحركات شتى . فهو بمثابة المولّد الكهربائي الذي يحرّك ويثير النشاط . لقد كان العمود الفقري للأمة الاسلامية كلها . فكل عناية المسلمين كانت متجهة اليه حفظاً له ومحافظة عليه وتطبيقاً لتعاليمه ، فقد درسوه جملة جملة ، وكلمة كلمة ، وفي بعض الاحيان ، حرفاً حرفاً ، بغيرة وتقوى وورع لا نظير لها بين المنقبين في النصوص الدينية ، فأعدّ هذا التحليل نفوسهم لتمرينات المناطقة وتحليلات الفلاسفة وبراهينهم . في ظله نشأت العلوم الاسلامية المتنوعة ومن اجله قامت . فقد شغلت الدراسات القرآنية العالم الاسلامي من اقصاه الى اقصاه وكانت علوم القرآن اول تأليف في الاسلام . فمنه – لا عن المذاهب الفلسفية – صدرت كل فرقة ، وفي سبيل فهمه قام كل مذهب . انه كالساق قامت عليه الفروع وامتدت الاغصان ، او كالشمس دارت من حولها الكواكب .

هذا والقرآن لم يُفهم فهماً جيداً من قِبَل العرب جميعاً رغم انه قد جاء بلغتهم . إذ يشترط فيمن يتصدى لتفسيره اشياء كثيرة لا تتوفر لكل انسان . فأولاً يجب التمكن في اللغة وآدابها ومعرفة عادات العرب في اقوالهم وافعالهم معرفة واسعة . كذلك يجب معرفة ما يسمى بأسباب النزول ، اي المناسبات التي وردت فيها الآيات والأسباب التي دعت

اليها ، اذ ان القرآن « نزل مُنجّماً » على حد التعبير الاسلامي ، اي على دفعات استمرت ثلاثاً وعشرين سنة هي عمر الدعوة الاسلامية . ويُشترط ايضاً فيمن يريد تفسير القرآن معرفة الناسخ والمنسوخ . ففي القرآن آيات تُقرأ ولا يُعمل بها منسوخة بآيات اخرى ابطلتها . ذلك بأن القرآن لم يجتث عادات العرب القبيحة دفعة واحدة بل عمد الى التدرج في الأمر والنهي بحسب امكانيات العرب وحاجات الدعوة وما يطرأ على المجتمع الجديد من ظروف وأحوال . فقد اباح القرآن – وبتعبير ادق اضطر الى ان يبيح – اشياء في اوائل عهد الدعوة لم يلبث ان ان حرّمها بعد تمكن الدين في النفوس . فاذا لم يكن دارس القرآن على علم بالناسخ والمنسوخ اخطأ في فهم اصول العقيدة فضلاً عن الفروع . وهناك من يشترط لفهم القرآن ايضاً الاحاطة بالعلوم الحديثة والرسوخ فيها لانه لا يخلو من الاشارة الى بعض ظواهر الطبيعة والتنبيه على بعض الحقائق التي لم تكن معروفة في العصور القديمة .

ومما يزيد في صعوبة فهم القرآن اخيراً اننا نجد فيه نوعين من الآيات ، ففي القرآن آيات بينات تؤلف القسم الأكبر منه ، وأخر متشابهات ، وهي قليلة العدد نسبياً . والقرآن نفسه يعترف بذلك : « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » . ففيه مثلاً آيات يفيد ظاهرها الجبر : « والله خلقكم وما تعملون» «وما تشاؤون إلا ان يشاء الله» «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » « انك لا تهدي مَن أحببت ولكن الله يهدي مَن يشاء ، وهو أعلم بالمهتدين » الخ . وهناك آيات اخرى يفيد ظاهرها الاختيار : « كل امرىء بما كسب رهين » « ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت أيديكم » « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما

كفوراً » . كذلك يجد المرء فيه آيات تؤكد التنزيه المطلق لله : « ليس كمثله شيء » « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » . لكنه يجد ايضاً في مقابلتها آيات ربما تشعر بالتشبيه والتجسيم : « الرحمن على العرش استوى » « يد الله فوق أيديهم » « ويبقى وجـــه ربك ذو الجلال والإكرام » الخ .

وليس لنا ان نأسف لوجود هذه الصعوبات وأمثالها في القرآن ، بل يجب ان نغتبط بها . فلقد كانت في الحقيقة نعمة على التفكير الاسلامي ، لأنها بتحدّيها العقول والأفهام ستكون تربة خصبة جـداً مؤاتية للخلق والابتكار ، لأن العقل أشد ما ينشط في الصعوبات والمعضلات والغوامض ، ولا سيما اذا كان ذلك في مجتمع صحي سليم . وهكذا فسيكون للقرآن تأثير وأي تأثير في توجيـه التفكير في بـلاد الاسلام وسيكون منطلَقاً لحركات عقلية جديدة هي وليدة القرآن والتفكير في القرآن والرغبة في فهم صعوبات القرآن ، وإزالة ما عسى ان يكون فيه من غموض وإبهام ؛ كيف لا وهو بحكم العقيدة الاسلامية كلام الله ، والله لا يتناقض ولا يمكن ان يكون في كلامه اختلاف « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيــه اختلافاً كثيراً » . وهذه الحركات العقلية الجديدة ستكون مدينة في الدرجة الاولى وقبل كل شيء - لا لليونان ولا للسريان ولا لمترجمين محترفين — بل لانتفاضة محمد ، ولهذه الانتفاضة وحدها . فالأمم انما تنمو من باطن كشأن الكائن الحي لا كالبلوريات والأجسام الجامدة التي تتكون بالتراكم والترسُّب من خارج .

والقرآن يتطلب من أتباعه الإيمان بإله واحد لا شريك له والخضوع لإرادته والإسلام له . ويجب ألا نفهم من ذلـك الخضوع خضوع العبيد ، وإنما يجب ان نفهم منه انقياد الذات انقياداً حراً كله ثقة وإيمان . ولقد أطلق النبي على هذا الإنقياد الإرادي كلمة (إسلام) . ويقول عليه السلام

بهذا الصدد انه أمر ان يكون اول الخاضعين لإرادة الله والمسلمين له . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى ، ان الخضوع المطلوب في الإسلام انما هو ان يخضع المرء لله وحده لا لأحد غيره ، لأن الإسلام يفرّق بين الخضوع لله والخضوع للبشر ، وينظر إلى هذا الخضوع الأخير على انـــه ضرب من الشرك يجب الاحتراز منه .

وليس الإسلام مجرد مجموعة من العقائد والعبادات والأخلاقيات ، انه نظام شامل للحياة وأصول الحكم وقوانـين المعاملات والحقوق الدولية وترقية خيّرة لطاقات الانسان ووجدانه ، انـــه دين ودولة وفلسفة في الحياة .

ولقد اقام محمد هذا النظام الشامل على ما كان هناك من خواء روحي يعانيه اناس انهكهم الفقر وأضنام الشقاق والنزاع ، فلجأ الى خيـالهم وإلى مخاوفهم ومشاعرهم وخاطبهم على قدر عقولهم ، وبعث فيهم إيماناً وأملاً حببا اليهم الموت وجعلاه أمراً مألوفاً لديهم ، واقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم ديناً سهلاً واضحاً قوياً وصرحاً خلقياً قوامه البسالة ، والعزة القوميـة والمساواة . فلا فضـل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، وليس بين الأخوين رجحان لغير ذي عمل راجح في ميزان الخير والصلاح ، والمسلمون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم ادناهم ، وهم يد على من سواهم . فكان الفقير منهم – فضلاً عـــن الغني – يسير فخوراً معتزاً بأنه ابن الأمة العظيمة ، وكان في قرارة نفسه يعـد ذاته واحداً من سادة العالم وحكامه . فكيف لا ينتفض انسان كهذا الانسان .

ان العرب ينفردون بميزة لم تتوفر لغيرهم هي ان يقظتهم القوميـة اقترنت برسالة دينية ، ولعل الأدق ان نقول : كانت هذه الرسالة تعبيراً عن تلك اليقظة . فالاسلام هو بحق خير مفصح عن يقظة العرب ونهضتهم . لقد جاء بلغتهم ولبّى حاجات بيئتهم ووحّد شخصيتهم واصطبغ بعبقريتهم

وامتزج بتاريخهم ودمج فيهم اللفظ بالشعور والفكر ، والتأمل بالعمل . فهو خلاصة ما في الشخصية العربية من قيم ومُثل . ولهذا استطاع محمد في جيل واحد من الزمان ان ينتصر في مئة معركة ، وفي قرن واحد ان ينشىء دولة عظيمة ، وان يبقى الى يومنا هذا قوة مؤثرة في سير الأحداث ومصير الانسانية ، وان في هذا الانتصار العجيب لعظمة لا تقل عما نجده في قصص ابطال الملاحم وصناع الخوارق ! ولو تجرد المرء من كل هوى مع الاسلام أو عليه ونظر الى الامور نظراً موضوعياً خالصاً – وهو امر صعب ولكنه ليس مستحيلاً – لأدرك ان الاسلام كان مبعث نهضة فكرية عظمى شاركت في تجربة البشر الفلسفية والعلمية والحضارية مشاركة إيجابية فعالة واسهمت في تطور الوجدان الانساني في الشرق والغرب ، فصار نتاجها جزءاً لا يتجزأ من تراث النمو العقلي والعاطفي في الناس . وكذلك لو تجرد المرء من كل هوى مع الاسلام او عليه لتحقق ان العصر الذي ظهرت فيه هذه الثورة كان من اغنى عصور التاريخ في شرف النفس والضمير وفي المشاعر الحية المخلصة . فلا يجوز لأحد ان يتحدث عن الرقي الإنساني دون ان يذكر الإسلام ، بينما هو يذكر الاغريقية والرومانية واليهودية والمسيحية وحتى البوذية ، ويقف عند ذلك . فاذا تحدث عن الإسلام فانما يتحدث عنه حينئذ باعتباره دين النكاح والطلاق وتعدد الزوجات وغير ذلك من السخافات والترهات التي لا يدل التعلق بها إلا على السطحية والضحالة والعجز عن الغوص على المعاني والنفاذ الى الأعماق .

وما كان الإسلام ليصبح احد اديان العالم الكبرى – وبسرعة مذهلة – لو لم يتمتع بما هو عميق ومناسب وخاص لجميع الناس واصنافهم وحالاتهم ولكل مكانة وقدرة ومزاج . انه ذو صلة عميقة بتشعب الإنسانية الذي لا حدود له ، وكان ينقل الى معتنقيه الجدد حقوقاً متساوية مع حقوق الفاتحين . وهو يعرض نفسه بلا اكراه على جميع الافراد والطبقات والامم

فلم يكن كالدين اليهودي مقصوراً على شعب بعينـه أو على الأحرار في أمة بعينها ، كما كانت الشعائر الرسمية في روما وبلاد اليونان في الماضي وكما هو الحال اليوم في بلاد الهند ، فهو إذ ينظر الى الناس جميعاً بحسب اعمالهم لا بحسب انسابهم وطبقاتهم يمكّن المساواة التامة الاساسية بين جميع بني الإنسان . وقد وهب البائسين والمعذبين والمحرومين والضعفاء فضيلة الرحمة التي لم يكن لهم بها عهد من قبل ، كما وهبهم العزة والكرامة التي ترفع قدرهم ، وأضاء حياتهم بما يبعث فيهم من أمل في نيل رضوان الله . واوجب على الاغنياء مساعدة الفقراء وجعل في اموالهم حقاً معلوماً للسائل والمحروم ، فلا يملك المسلم حق التصرف المطلق في ملكه ، بل عليه ان يؤدي حساباً للجماعة كي يحترم حقوق الله ، ووعد حتى اولئك الذين ذهبوا في المعاصي الى حد الشطط بالعفو عنهم ونهاهم عن ان يقنطوا من رحمة الله . واما العقول التي اقلقها طول البحث في المشاكل المعقدة كمشكلة أصل الحياة ومصير الانسان و ... فقد جاءهم بمجموعة من العقائد اليسيرة التي توافق العقل السليم والبعيدة عن تعقيد الفلسفة ، بحيث تستطيع اكثر النفوس سذاجة ان تجد فيها الراحة والعزاء . وعمد الى الفراغ الخلقي والخَواء الروحي الذي خلفته الوثنية المحتضرة ، والى العالم الذي انهكته القوة والوحشية والظلم ، فجاءهما بالآمال والعزائم والمثُل العليا وبالاحلام ايضاً . نحن لا ننكر ان كثيراً من الحكام المسلمين قد خاصموا واغتصبوا واستبدوا وألبسوا مطامعهم لباس الدين ، ولكن ذلك ليس من مقاصد الإسلام ، بل لعل ذلك قد عاق انتشار الاسلام ، او على الاقل كان من اشد عوامل الإنشقاق فيه .

ويجب على كل مسلم ان ينتقد من شاء وما شاء ، لا حباً بالنقد بل لينتظم شأن النـاس ويعم التفاهم بينهم . فكل مسلم مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل وسيلة ممكنة حتى لا يكون استبدادٌ ولا تكون أثرة . بل ان الاسلام ليجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر معياراً لخير الامم : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » . وقد لعن اليهود إذ اضاعوا هذا المبدأ فقال : « لُعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون ! » وجعل الانسان في خُسر « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » .

وهكذا ففي فترة قصيرة من حياة انسان انتفضت أمة ولاح مثل أعلى وأنشىء دين ، في أرض قفر وواد غير ذي زرع . وقد اكتملت لهذه الانتفاضة البذور الأولى لجميع الاتجاهات التي لا بد منها لنظام ثقافي ومذاهب فكرية وحضارة جديدة عتيدة ، وستأخذ هذه البذور المباركة في النمو والازدهار تبعاً للعوامل الداخلية التي تضطرم في البيئات الاسلامية المختلفة وبما ينضم اليها من روافد خارجية تغذيها وتمدها بدم جديد . ولن تزال كذلك حتى ترتفع ساقها وتؤتي ثمارها يانعة في صورة مدارس وجامعات تنشط في بغداد والقاهرة وقرطبة وسالرنو الخ .

•

ومن الدين الى التفلسف إن هي إلا خطوة واحدة ، لا سيما اذا كان ديناً كالإسلام الذي رأيناه كثيفاً بالمعاني ، جيّاشاً بالقيم والمثُل ، متفجراً بالطاقات والحوافز . فالدين أياً كان لا يخلو من بذور التفكير الميتافيزيقي ، او هو – على حد التعبير الجميل لأشبنغلر (Spengler) في كتابه (انحلال الغرب) – « إنما الدين ميتافيزيقا مُعاشة »[1] . فالفلسفة تنشأ دائماً في أحضان الدين ، او على أثر الإيمان بالدين ، على ما يذكر دركايم في كتابه

---

١ – Le déclin de l'Occident, II, 278 .

(الصور الاولية للحياة الدينية) وكما أثبت ذلك ايضاً يسبوز في الفصل الأخير من الجزء الاول من كتابه (فلسفة) . ويؤيد هذا ما نراه من ان الفلاسفة في الدور الاول من أدوار فلسفتهم إنما يستعملون المصطلحات الدينية ويتكلمون لغة الدين (او التصوف) . وقد كتب برغسون صفحات رائعة في هذا الموضوع في كتابه القيّم (ينبوعا الاخلاق والدين) .

والواقع ان الحدود غير واضحة بين الفلسفة والدين ، بل هناك تداخل مستمر بينهما ، حتى ليذهب احد فلاسفة الحضارة في الوقت الحاضر الى ان « التمييز بين النظرة الكونية الدينية وبين النظرة الكونية الفلسفية تمييز سطحي تماماً . فالنظرة الكونية الدينية التي تسعى افهم نفسها فكرياً تصبح فلسفية ، كما هي الحال عند الصينيين والهنود . ومن ناحية اخرى فإن النظرة الكونية الفلسفية ، اذا كانت عميقة حقاً ، فإنها تتخذ طابعاً دينياً[1] . ويعبر اشفيتسر عن ذلك بطريقة اخرى عندما يربط بين الدين والاخلاق فيقول ان « في كل عبقرية دينية يحيا مفكر اخلاقي ، وكل اخلاقي يتفلسف بعمق حقاً هو صاحب دين على نحو أو آخر[2] » . يضاف إلى ذلك ان كثيراً مما يُعد في عصر من العصور تابعاً للفلسفة قد يعد في عصر آخر تابعاً للدين . والعكس صحيح أيضاً . فعقيدة الخلود التي هي حقيقة فلسفية عند افلاطون انما تمُتّ الى الدين وحقائق الايمان عند الغزالي ، بل ان فكرة الألوهية نفسها التي هي من أهم قضايا التفكير الفلسفي ، لم تكن في الأصل سوى مجرد فكرة دينية ، ويذهب الكثيرون إلى ان الاساطير الدينية والخرافات السحرية ، كانت الأصل في نشأة التفكير الفلسفي .

وهكذا يكون من غير الممكن ان نلغي من قائمة التفكير الفلسفي

---

١ — ألبرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة ، صفحة ١٣٩ — ١٤٠ .

٢ — المصدر السابق صفحة ١٣٣ .

تلك الفلسفات التي مزجت بين النظر العقلي والايمان الديني ، لأن الفيلسوف كثيراً ما يتسلل الى صميم تفكيره العقلي نفثات من الايمان الديني تبعث فيه الدفء والحرارة . فالدين في هذه الحالة يتدخل في جهد الفيلسوف لفهم معنى الكون وسر الوجود وغاية المصير . فليس في استطاعة الفيلسوف ان يستغني عن الدين أو أن يقف منه موقف الحياد ، ما دام من شأن الفلسفة ان تعنى بدراسة المشكلة الكلية الشاملة للوجود والفكر والحياة . وبهذه المثابة فان المشكلة الدينية تدخل في صميم الدراسة الفلسفية وترفدها وتساعد على تفهم دينامية النشاط البشري نفسه .

وتاريخ الفلسفة نفسه شاهد على ما بين الفلسفة والدين من وشائج لا انفصام لها . فاولاً ان فلاسفة كثيرين قاموا من بين رجال الدين (او علماء اللاهوت) ، فلم يكونوا مفكرين إنعزاليين يحترفون مهنة التفكير النظري وحده ، بل لقد كانوا منفتحين على جوانب اخرى من النشاط الحضاري . ثم ان كبار الفلاسفة كأفلاطون وارسطو وافلوطين والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وكنط الخ يعمدون الى ما حققه الوعي الديني للانسانية من ضروب التقدم فيقدُونها افكاراً وخواطر ويجعلون منها صرحاً عقلياً شامخ البنيان . واخيراً لقد كان الدين في اكثر الأحيان — ان لم يكن دائماً — متسلطاً على النزوع الميتافيزيقي لدى الانسان جاثماً فوقه ، فكان من نتيجة ذلك ان ظل هذا النزوع اسيراً لبعض المعتقدات الدينية الشعبية ؛ وهذا ما يفسر لنا تعثر الفلسفة وتأخرها والحروب التي قامت بينها وبين الدين ، ولن يتسنى لها ان تتقدم ما لم تتحرر — الى حد ما — من تلك المعتقدات التي يراد للفلسفة ان تُسخَّر لها وتتجرد للدفاع عنها والسير في ركابها . وقد قلنا « الى حد ما » لان القطيعة غير ممكنة بين الفلسفة والدين كما اسلفنا ولأن (فلسفة الدين) لا تزال حتى في ايامنا هذه جزءاً لا يتجزأ من التفكير الفلسفي العام ، ولنا في برغسون وشيلر وسنتيانا ووليم جيمس اكبر شاهد وأعظم برهان .

واذا كان للدين كل هـذه الأهمية ، واذا كان الاسلام قد هيأ للعرب الحوافز التي لا بدّ منها لتفجير العقول بالطاقة الكافية لوضعهم في طريق التفكير الفلسفي ، واذا كان القرآن فيه من الصعوبات ما يتحدّى التفكير المـادي فضلاً عن التفكير الذي ينزع به الفضول منازع الشطط ؛ واذا كانت الخلافات والمنازعات التي أعقبت موت النبي عليه السلام قد أثارت من المشاكل مـا لا حصر له ، منها الديني ومنها العقلي ومنها الاقتصادي ومنها السياسي والأخلاقي والعسكري الخ ؛ وأخيراً اذا كان الاجتهاد في الرأي وطلب العلم والتفكير في خلق السماوات والارض فريضة على كل مسلم ومسلمة – أقول اذا كان الحدث العظيم الذي تمخضت عنه الجزيرة العربيـة في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع للميلاد مشحوناً بكل هذه الطاقات فلا نستغربنّ تلك الانتفاضة الهائلة التي نقلت العرب من جزيرتهم وهزّت أقطار آسيا وافريقيا واوروبا ...

•

ثم ان ملكات الانسان الشعورية واللاشعورية مترابطة متماسكة يفتقر بعضها الى بعض ولا يغني بعضها عن بعض ، وهي تتآزر جميعاً للقيـام بالعمل الواحد وتتجند للوصول الى هدف واحد ، حتى ان كل فاعلية يقوم بها الإنسان تتطلب نشاطه كله . فالإنسان لكي يدرك أقل ملامح الوجود ويفهم أحقر الموجودات يجب ان يتوفر فيه خيال الشاعر ، وإيمان النبي ، وتجربة العالِم ، وإرادة الأخلاقي ، وتأمّل الفيلسوف ، ودقة المنطقي ، وتحليل الرياضي ، وإلهام المتصوّف ، وإخلاص العاشق ، ودأب المتعبّد ، وخضوع المطيع .

ففي الإنسان فاعلية مستمرة من التنظيم تشمل مجال الشعور وما تحت الشعور وتسهم في كل وجه من وجوه النشاط الإنساني ، عقلياً كان او غير عقلي ، إسهامَها في وجوه فاعلياته الاخرى . وهذه الفاعلية الناشطة

تتأثر بمشاغلنا واهتماماتنا واستعداداتنا ، فتجمح بنا الى هـــذه الجهة او تلك تبعاً لما يثيرنا او وفقاً لما نحن مُهيأون له ، حتى ليخيل الينا ان النشاط الواحد لا يتطلب منا اكثر من عامل واحد ، وما درينا ان عوامل متعددة اشتركت في الفاعلية الواحدة . لكن هذا الاشتراك لم يكن على مستوى واحد ولا على عمق واحد ولا على درجة واحدة ، فكان بعضها أظهر من بعض ، وبعضها أخفى من بعض ، وبعضها فيما بين ذلك ، حتى تشابهَ الأمر علينا ، فأخذنا المظهر دون المخبر ، وبهرَنا الضوءُ فلم نرَ الظل ، وحسبنا التعقيد غاية في البساطة .

وهكذا فالوعي الديني لا يختلف في نشأته عن الوعي العقلي ، وان كل لحظة من لحظات التديُّن العميق يسهم فيها الإنسان ككل . فكلاهما ينبثق من وجدان واحد ، ويقتذي بمعايير المعرفة وقيم الحقيقة كاغتذائه بنوازع القلب وأخيلة الروح ، ثم يتخذ بعد ذلك مظاهر شتى ، فيها الديني وفيها الأخلاقي ، وفيها العقلي ، وفيها الجمالي والفني الخ .

•

يخلص معنا من كل هذا ان جميع امكانيات الفلسفة والعلم والتصوُّف كانت متوفرة للعرب قبيل اتصالهم بأي لقاح أجنبي ، وبالتالي ان حضارة جديدة على الأبواب . فاللقــاح الاجنبي لا يؤتي أكُلَه في أرض موات . فهذا نبيّهم قد انطلق انطلاقته ، وهــذا كتابهم فيه من الصعوبات ما يتحدّى عقولهم ، وهــذا دينهم يوفر المناخ الملائم لخاثر التفكير . فمنطق الاشياء يقتضي إذن ان تشهد شبه الجزيرة العربيــة حركة فكرية لا كالحركات ، وحدثاً حضارياً لا كالأحداث ، وانقلاباً شاملاً في المعــايير والمـُثل والأهداف قلّ ان تجود بمثله الآباد .

الفصل الثاني

العوامل الدينية لنشأة الفكر الاسلامي

توفي النبي عليه السلام ولم يستخلف احداً من بعده . فمن يخلفه ويكونُ إمامَ المسلمين ؟

سؤال هام جداً لا بدّ من الاجابة عنه لأغراض الدين والدنيا . فالخليفة هو إمام المسلمين ورئيسهم ، انه يجمع في شخصه السلطتين الدينية والزمنية في آن واحد . لذلك ستكون الاجابة عن هذا السؤال معقدة ، وستتضارب فيها الآراء وتتعارض ، ولكنها ستلتقي جميعاً في ان تجد لها دعائم من الدين . فالدين هو مبرر وجود هذه الجماعة .

سؤال يُطرح لأول مرة في مجتمع صحي سليم اكتملت له جميع عناصر النمو يريد ان يستأنف السير وحده بعد موت زعيمه . ان الصدمة قوية حقاً ، ولكن لا خطر على الدعوة بعد الآن ما دام النبي قد ارسى قواعد المجتمع الجديد وهيأ الاشخاص الذين سيخلفونه ، فقد أنجبت الدعوة كثيراً من هؤلاء الاشخاص .

ان المشاكل اذا ثارت في المجتمع السليم المتكامل تنشيط له ودفع لعجلته وشحذ لمواهب افراده وتعبئة لطاقاتهم وإمكانياتهم . وهذا كله إيذان

بمولد عقلية جديدة ستتمخض عنها الاحداث . فالمشاكل في هذه الحالة دليل المجتمع الصحي ، انها نبض الحياة فيه ، وكلما اشتد إلحاحها اشتد نبض الحياة . اجل ، ان البيئة الخصبة بالمشاكل هي في نفس الوقت وبنفس المقدار خصبة بالتفكير . نحن لا ننكر ان المشاكل التي ثارت في المجتمع الاسلامي الاول كان لها طابع ديني وسياسي ، فقد جرّت اليها خلافات حول الإمام (الخليفة) وشروط الإمامة ومن هو أحق بها وأهلها الخ . لكن هذا لا اهمية له وإنما الذي له كل الاهمية ان كل خلاف من هذا القبيل من شأنه ان يجرّ المختلفين فيه الى محاولة كل فريق تصويب رأيه بجذب نصوص العقيدة اليه وتأويلها بحسب فهمه لها . وهذه الخلافات وإن اعطاها باحث التاريخ الطبيعة الدينية والسياسية فهي من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ، ذات أثر كبير في تغيير مجرى التفكير على تعدد صوَر وتباين اشكاله ، لأن من المتعذر وضع حد لآثار الحوادث وقصرها على بعض نواحي الحياة دون بعض . والأوصاف التي تُعطى للأحداث بأنها دينية او عقلية او اجتماعية او سياسية او اقتصادية .. انما الغرض منها تنظيم البحوث وتسهيل معالجتها . وعلى كل حال ان الزمان كفيل بعد ذلك بنخلها وتنقيتها وتفريغها من مضمونها الديني وملابساتها السياسية والاجتماعية بقدر الامكان ، فيتبقى من كل ذلك شذور كشذور الذهب تنمو وتنمو على قانون خاص ومنطق مرسوم يصدق قليلاً او كثيراً ويتفاوت في دقته بقدر تشابك الحوادث الانسانية وديالكتيكيتها وصعوبة إخضاعها للمعادلات الرياضية . فليس في الامر هنا قانون بالمعنى الدقيق للكلمة ، وإنما هي احتمالات تقريبية تتفاوت في رجحانها . ماذا اقول ! حتى القوانين الطبيعية اضحت يُنظر اليها اليوم على انها قوانين احصائية تقريبية ولم تَعُدْ لها صفة الاطلاق والصرامة التي للقوانين الرياضية . بل ان القوانين الرياضية نفسها لئن كانت توصف بالدقة والصرامة فما ذلك إلا لأنها تحليلية لا تأتي بجديد . انها تعريفات وحدود ، وبتعبير اصطلاحي

أدق ، انها تحصيل حاصل (Tautologie) . فاذا كانت الاحتمالية والتقريبية قانون الاشياء الطبيعية ، فأحرى بها ان تكون قانون الشؤون الانسانية .

حسبنا هذا الاستطراد الذي سنعرض له بتفصيل واف في كتابنا التالي[1]، فلنعد إلى ما كنا فيه .

عندما توفي النبي عليه السلام قام النزاع حول خلفه . وكان هـذا النزاع أعظم خلاف بين الأمة « إذ ما سُلَّ سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الامامة في كل زمان » كما يقول الشهرستاني [2] . فقال الانصار للمهاجرين : «منـا امير ومنكم امير» . واتفقوا على رئيسهم سعد بن عُبادة الانصاري . فاستدركه ابو بكر وعمر في الحـال بان حضرا سقيفة بني ساعدة ، وقبل ان يبدأ الانصار مبايعتهم لسعد مدّ ابو بكر يده الى عمر فبايعه وبايعه الناس وسكنت الفتنة باعجوبة . والحق ان بيعة ابي بكر كانت فلتة جرت بسرعة ودون تدبُّر ، فمـن بايع احداً دون مشورة المسلمين يجب ان يُقتلا معاً [3] .

وانما سكنت الانصار عن دعوام لرواية ابي بكر عـن النبي عليه السلام انه قال : « الأئمة من قريش » . ولما عاد ابو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بني هاشم وابي سفيان وعلي بن ابي طالب الذي كان منهمكاً بتجهيز النبي ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة .

وقد سار ابو بكر في حكمه سيرة مثالية طيبة لم تدع مجالاً لشكاية شاك او معارضة معارض . فلما احس بدنو اجله أوصى بالخلافة لعمر بن

---

١ – التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية .

٢ – الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٢٤ .

٣ – انظر المصدر السابق نفس الصفحة .

الخطاب ، فكان كسلفه رعاية ً لمصالح المسلمين وحدبـاً عليهم ووفاءً بحقوقهم حتى سُمّي الفاروق . ولما اشرف عمر على نهايته عين مجلساً يتألف من ستة اعضاء من خيرة الصحابة لانتخاب خلف له ، فوقع الاختيار على عثمان بن عفان . ولم يحدث في عهد ابي بكر وعمر شيء ذو بال يُفجّر الصراع العقلي الذي يهمنا هنا . فكل شيء كان يجري على ما يرام ، لكن الوضع بدأ يتغير على عهد عثمان . فقد كان هناك نفر قليل من المسلمين غير راضين عن استخلاف ابي بكر وعمر ، اذ كانوا يريدون علياً لأنه من آل بيت النبوة . غير أن استقامة الحكم ونزاهته ايام ابي بكر وعمر لم يتركا لهذا النفر القليل حجة يبررون بها عدم رضاهم عنها ويثيرون الشكوك حول عدالتها . إلا أن هذه الحجة قد توفرت لهم الآن . فبعد ان اتفق المسلمون « على بيعة عثمان رضي الله عنه وانتظم الأمر واستمرت الدعوة في زمانه وكثرت الفتوح وامتلأ بيت المال وعاشر الخلق على احسن خُلق وعاملهم بأبسط يد »[1] ثارت الفتنة في البلاد لأن اقاربه من بني أمية كان لهم الحكم والسلطان ، فركبوا المهالك وجاروا على المسلمين . وأخذت عليه احداث سببها كلها بنو أمية ، ولم تسكن هذه الفتنة بعد ذلك[2] .

تلك كانت دفعة من المشاكل قامت في مجتمع صحي سليم . يضاف إليها تلك الصدمة التي احدثها مصرع عثمان في مشاعر المسلمين ، مما شأنه ان يشحذ الطاقات ويستحث الخطى .

وهناك دفعة اخرى من المشاكل تهز المجتمع الجديد من القواعد وتتوالى سراعاً بما يكفي لقيام المدارس في مذاهب الفكر والعقيدة . لقد كانت الهزات التي تحدثها المشاكل قبل الآن أقل من أن تضع الفكر الاسلامي

---

١ — الملل والنحل ، ج ١ صفحة ٢٦ .

٢ — نفس المصدر والصفحة .

في طريق اصحاب المدارس . اما الآن فالهزات ستعقبها هزات وسترى المشاكل تترى لتفجر طاقات كانت كامنة حتى عهد قريب ، كالنار وقعت على هشيم .

والحق ان المدارس الفكرية في الإسلام إنما تدين لعليّ بن ابي طالب وعهده . فإن حال التوتر وعدم الاستقرار التي يتسم بها المجتمع الإسلامي في زمان علي – وهو مجتمع صحي سليم كما تقدم معنا – كان احد العوامل الحاسمة التي وضعت المسلمين في طريق قـادة الفكر وأصحاب المذاهب وجعلت منهم امـة في الطليعة . فالفترة التي امتد فيها حكمه كانت من اخطر الفترات التي مرّ بها العالم الإسلامي . ولولا ان المجتمع الذي ثارت فيه هذه المشاكل مجتمع صحي سليم لأطيح به بسرعة . لكن المشاكل التي ثارت فيه بدلاً من ان تطيح به كانت من أهم عوامل بنائه[1] .

ففي زمان علي كان خروج طلحة والزبير الى مكة ، ثم حمل عائشة الى البصرة ثم نصبُ القتال معه ، ويعرف ذلك بحرب الجمل . فأما طلحة والزبير فقد رجعا وتابا ، وأما عائشة فكانت محمولة على ما فعلت ثم تابت بعد ذلك ورجعت . ولكن الخلاف الأكبر الذي كانت له ذيول ومضاعفات لا تزال حتى اليوم تنعم بخيراتها او نتلظى بنارها فإنما هو الخلاف بـين علي ومعاوية وما نتج عنـه من معركة صفين ومخالفة الخوارج وحملهم علياً على التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص ابا موسى الأشعري . « وكذلك ظهر في زمانه الغلاةُ في حقه مثل عبد الله بن سبأ وجماعـة معه . ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة ، وصدق فيه قول النبي ﷺ : يهلك فيك اثنان : محب غالٍ ومبغض قالٍ »[2] .

---

١ – يجب ان نذكر دائماً ان المشاكل والهزات في المجتمع الصحي السليم عامل تقوية وبناء ، ولكنها في المجتمع المهترىء عامل تهديم وتخريب وانحلال .

٢ – الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ٢٧ .

وهكذا ، فبعد توبة طلحة والزبير وعائشة انتصب معاوية زعيم بني امية وحاكم سوريا . فتمرّد على علي بحجة الأخذ بثأر عثمان فكانت له معه وقعة صفين الشهيرة التي لم تسفر عن انتصار احد الخصمين على الآخر ، فحُمِلَ عليٌّ على التحكيم كما حُمل على قبول ابي موسى الاشعري ممثلاً له ، وهو رجل فيه غفلة فضلا عن انه رجل هَيْن ليّن يجنح للسلم بأي ثمن ، لأن اتباع علي كانوا قد سئموا القتال . لقد كان عليٌّ يريد عبد الله بن عباس ممثلاً له ، فهو كفؤ لعمرو بن العاص داهية العرب ممثل معاوية . فسارت الأمور على غير ما يرجو عليٌّ لغفلة ابي موسى ودهاء عمرو ، فأزيح عليٌّ عن الخلافة وقُتل بعد ذلك بقليل كما هو معروف .

وقد كان هذا التحكيم وبالاً على عليّ ، فبه فقد طائفةً من خاصة اتباعه . فهو بحكم الشرع امير المؤمنين وخليفة المسلمين ، لا ريب في ذلك ، فكيف قبل بالتحكيم ؟ ان مجرد قبوله به يثير الشك في شرعية حكمه ، فلم يعد له حق في خلافة المسلمين . وهؤلاء المنشقون الذين خرجوا عليه بعد ان كانوا أشد الناس اخلاصاً له ومنافحة عنه وتعلقاً به هم الخوارج ، ويقال لهم النواصب ، جمع ناصبي ، وهو الغالي في بغض علي بن ابي طالب ، وهم اول فرقة في الاسلام .

وللخوارج اهمية كبيرة جداً في تطور الفكر الاسلامي . وهم طوائف كثيرة تختلف فيما بينها في بعض التفاصيل ، لكن يجمعهم القول بالتبري من عثمان وعليّ ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ويكفرون اصحاب الكبائر ، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السُنّة حقاً وواجباً[1] .

---

١ – الملل والنحل ، صفحة ١١٥ .

منهم المحكّمة الأولى، وهم الذين كان خروجهم في الزمن الأول حين جرى امر التحكيم. وقد جوّزوا ان تكون الامامة (الخلافة) في غير قريش، بل لقد جوّزوا الا يكون في العالم إمام اصلاً، وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً[1].

ومنهم الازارقة، اصحاب ابي راشد نافع بن الأزرق (المتوفي سنة ٦٠ هجرية) . فمما يذهبون إليه مما يهمنا هنا تحريم التقية في القـــول والعمل وإكفار من جوّز الكبائر والصغائر على الأنبياء[2].

ومنهم النجدات، أصحاب نجدة بن عامر الحنفي (المقتول سنة ٦٩ ﻫ) استحل دماء أهل العهد والذمة وأموالهم في حال التقية وأعلن براءتـه ممن حرمها . قـال ومن نظر نظرة أو كذب كذبـة صغيرة أو كبيرة واصر عليها فهو مشرك، واجمعت النجدات على انه لا حاجة للناس الى إمام قط، وإنما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم، فان رأوا ان ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه، جاز[3].

لقد كانت حركة الخوارج حركة فطرية بدوية تتميز بالتطرف والتصلب في العقيدة واعلان الرأي بصراحـة والدفاع عنه بقوة لا هوادة فيها . فجمهرتهم من القراء الذين قرّحت جباههم الصلاة فعُرفوا بذوي الجبـاه السـود. فليت شعري! كيف لا يعنـُفون في إيمانهم ؟ أوليسوا هم الذين اندفعوا في القتال في النهروان حتى ابيدوا عن آخرهم ؟ أوليسوا هم الذين ناوأوا بني أمية ونادوا بأنهم مغتصبون يجب قتالهم بكل الوسائل الممكنة فقاوموهم حتى فنوا الا قليلاً منهم ؟ لقد اظهروا من الدفاع عن آرائهم

---

١ – المصدر السابق صفحة ١١٦ .
٢ – المصدر السابق صفحة ١٢٢ .
٣ – » » » ١٢٤ .

بسالة نادرة لا تظهر في التاريخ إلا في أزمنة وضاءة وومضات براقة خاطفة من ومضات انطلاق الانسان من ضعفه نحو آفاق خارقة .

●

وعلى نقيض الخوارج كان **الشيعة** ، وهم اصحاب علي وشيعته الذين ظلوا مخلصين له حتى بعد موقعة صفين والذين لم يزدهم سفك دمه إلا تعلقاً به . لقد قالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية ، إما جلياً وإما خفياً . واعتقدوا ان الإمامة لا يجوز ان تخرج من أولاده من بعده . والإمامة عندهم ليست قضية مصلحية تُناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم ، بل هي قضية اصولية ، انها ركن الدين لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه الى العامة وإرساله [1] .

وهم كالخوارج طوائف كثيرة يجمعهم القول بوجوب تعيين الإمام والنص عليه وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر [2] . اما ما عدا ذلك من آراء الشيعة وعقائدهم فإننا نشكّ في ظهورها في القرن الاول للهجرة . فنحن هنا إنما نتسقط الافكار التي ظهرت في ذلك القرن عندما كانت لا تزال في نصاعتها وخلوصها بعيدة — بقدر الإمكان — عن شوائب الفلسفة والآراء المستوردة ، وقبل ان تتطور وتندمج في عقائد الأمم الشرقية الاخرى وتختلط بمذاهبهم وآرائهم . نعم ان تعقب الافكار في خلوصها ونقاوتها مهمة صعبة اذا لم تكن متعذرة ، لا سيما في تلك الفترة المبكرة جداً ، وبخاصة اذا تذكّرنا ان التشيّع لم يظهر في الحجاز — حيث يمكن للأفكار الى حد ما ان تبقى على خلوصها ونصاعتها — بقدر ظهوره في العراق ، حيث تصطرع الآراء والمذاهب ويمتزج بعضها في بعض ويتفاعل

---

١ — المصدر السابق ، صفحة ١٤٦ .

٢ — نفس المصدر والصفحة .

بعضها ببعض ، فلا تكاد تنجو فكرة من مظنة الاختلاط . ولذلك نحب ان نستعمل في هذه المواضع كلمة « بقدر الإمكان » ، فهي تريح الباحث في تاريخ الافكار كثيراً وتكبح من جموح الاحكام التي تصدر عنه .

وعلى كل حال ، ان حركة التشيع مضادة في اكثر صورها لحركة الخوارج . فالتصلّب في الرأي الذي يتسم به موقف الخوارج يقابله مرونة عند الشيعة . ومن هذه الناحية فان حركة الشيعة أرقى نوعاً من حركة الخوارج الجامدين ، لأنها اكثر واقعيـــة وأكثر ذكاء ، ولذلك رسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة . وخلافاً للخوارج الذين لا يجيزون انتقال الإمامة بالوراثة بل يقولون بإمكان الاستغناء عنهـــا ، وبذلك يذهبون بالديموقراطية الى أبعد مدى ، نجد الشيعة ينادون بإمامة ثيوقراطية أساسها الحق الإلهي الذي لآل البيت . وبهم تستحيل المقاومة العلنية التي كان يبديها الخوارج الى مقـاومة سرية ، اذ ينادون بالتقية ، اي مداراة أولي الامر والعمل في الخفاء على تقويض حكمهم ، بينما ينـــدّد الخوارج بمبدأ التقية ويستحلّون دم القائلين به كما مرّ معنا .

●

يتبين مما تقدّم ان الخوارج والشيعة على طرفي نقيض . فمنطق الحوادث يقتضي ظهور فرقة ثالثة تتخذ موقفاً وسطاً ويكون لهـــا شبه بكليهما . هذه هي فرقة **المرجئة** . لقد كانت المرجئة في بداية عهدها حزباً سياسياً يقف من الاحداث موقفاً محايداً ، له رأي فيما شجر بين المسلمين من خلاف وشقاق حول مقتل عثمان وأولوية علي وأصحابه بالحق . فقد نشأت هذه الفرقة لما رأت الخوارج ينسبون علياً وعثمان والقائلين بالتحكيم الى الكفر ، ورأت من الشيعة من ينسب أبا بكر وعثمان ومن ناصرهمـا الى الكفر ، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم ، وكل طائفة تدّعي انها وحدها على الحق وان من عداها كافرون مبطلون . فبرزت المرجئة لا تعـادي احداً ولا

تتعصب لطائفة ولا تكفر فرقة . فالخوارج والشيعة والأمويون مؤمنون ، بعضهم مخطىء وبعضهم مُصيب ، ولكننا لا نعرف على سبيل الجزم أيهم مخطىء وأيهم مُصيب . فلنفوّض أمرهم جميعاً الى الله ، فإنه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور . انهم جميعاً يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فليسوا اذن كفاراً ولا مشركين ، انهم جميعاً مسلمون . فلنرجىء الحكم عليهم الى الله الذي يعرف سرائرهم فيحاسبهم عليها[1] .

فهم لا يريدون ان يدخلوا في الخلافات بين المسلمين ولا ان ينحازوا الى فريق دون فريق ، ولا ان يحملوا سيوفهم لقتال احد ما دام يشهد أن لا إله إلا الله .

وهذا الموقف السياسي ينطوي ايضاً على موقف ديني ، وبتعبير ادق ، تطوّرَ الى موقف ديني معين من القضايا التي ثار فيها الخلاف بين الخوارج والشيعة .

فإذا كان الخوارج يوحدون بين الايمان القلبي والعمل بالجوارح ، لا فرق في ذلك بين الكبائر والصغائر ، فإن المرجئة يفصلون بينهما إذ يقولون ان الاصل في الدين إنما هو الايمان لا العمل . فمن آمن بالله ورسوله ثم اقترف ذنباً كبيراً ، كان او صغيراً ، او ترك فريضة او قصّر في عبادة ، ظلّ مؤمناً . فالايمان إنما هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وان ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والخوف منهما والعمل بالجوارح ، فليس بايمان[2] . فلا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة[3] .

والحق ان الحديث عن المرجئة الاولى وبدء تكوّنها وشرح عقائدها

---

١ – انظر احمد أمين : فجر الاسلام ، صفحة ٢٧٩ – ٢٨٠ .

٢ – الاشعري : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، صفحة ١٩٧ .

٣ – انظر الملل والنحل جـ ١ ، صفحة ١٣٩ وما بعدها .

لا يخلو من الغموض . لكنها على كل حال ذابت في غيرها من الفرق كما ستذوب فرق اخرى بعضها في بعض ، حتى ليجد مؤرخ الأفكار صعوبة كبيرة في تعقبها بين الضباب الكثيف الذي يكتنفها وتشخيصها قبل ان تمتد بصمات الأصابع اليها . وحسبنا منها انها - الى مدى بعيد - رد فعل اوجبه ظهور الخوارج والشيعة على مسرح الأحداث .

●

وهناك ايضاً فرقة اخيرة تمخضت عنها احداث السياسة تشبه المرجئة والخوارج والشيعة وتأخذ من كل منها بطرف ، وبذلك تُسد الثغرة بين الفرق الثلاث - او تكاد - وتتقارب جملة الآراء فيها . إذ يبدو ان تصلّب الخوارج وتساهل المرجئة احدثا توتراً في بعض النفوس ، مما كان سبباً في ظهور مذهب « اعتزل اصحابه قول الخوارج وقول المرجئة » هذا هو مذهب المعتزلة الاولى . وبقدر ما تفيض المعلومات التي وصلت الينا عن المعتزلة المتأخرة ، معتزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومن جاء بعدهما ، فإن معلوماتنا عن المعتزلة الاولى تشحُّ وتشحّ حتى لتكاد تنضب . ولولا بعض الآثار التي تأتي على اسم المعتزلة في اواسط القرن الاول للهجرة او قبل ذلك بقليل لما اهتممنا بهذه الفرقة في ذلك الوقت المبكر . ولذلك فلا يسع الباحث هنا إلا ان يرجم بالظن دون ان يقطع برأي .

فالنوبختي مثلاً يقول في كتابه (فِرق الشيعة) :

« من الفرق التي افترقت بعد ولاية عليّ فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن ابي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة الانصاري وزيد ابن حارثة . فان هؤلاء اعتزلوا عن عليّ وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسُمُّوا المعتزلة وصاروا اسلاف المعتزلة الى آخر الابد . وقالوا : لا يحلّ قتال عليّ ولا القتال معه . والأحنف

ابن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم »[1] .

ويذكر الملطي في كتابه (التنبيه) ان « الطائفة السادسة من مخالفي اهل القبلة هم المعتزلة ، وهم ارباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط ، والحجج على مَن خالفهم وأنواع الكلام ، والمفرّقون بين علم العقل ، والمنصفون في مناظرة الخصوم . وهم عشرون فرقة يجتمعون على اصل واحد لا يفارقونه ، وعليه يقولون وبه يتعادون . وإنما اختلفوا في الفروع . وهم سموا انفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلّم اليه الامر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك انهم كانوا اصحاب عليّ ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسُموا بذلك معتزلة »[2] .

كما اورد الطبري في تاريخه ان قيس بن سعد عامل مصر لعليّ كتب اليه يقول : « ان قِبلي رجالاً معتزلين قد سألوني أن أكفّ عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم امر الناس فنرى ويُرى رأيُهم . فقد رأيت ان أكفّ عنهم وأن لا أتعجّل حربهم وأن أتآلفهم فيما بين ذلك لعل الله ان يقبل بقلوبهم ويفرّقهم عن ضلالتهم »[3] . وجاء في موضع آخر ايضاً : « ولم يلبث محمد بن ابي بكر شهراً كاملاً حتى بعث الى اولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس وادَعهم فقال : يا هؤلاء إما ان تدخلوا في طاعتنا وإما ان تخرجوا من بلادنا . فبعثوا اليه : إنّا لا نفعل ، دعنا حتى ننظر الى ما تصير اليه امورنا ولا تعجّل بحربنا »[4] . ومثل هذا قد ورد ايضاً في ابن الاثير وأبي الفداء ، بل ان عبارة ابي الفداء في

---

١ — صفحة ٤ .
٢ — صفحة ٢٨ — ٢٩ .
٣ — الطبري ، الجزء الاول ، صفحة ٢٤٤ (نقلاً عن فجر الاسلام صفحة ٢٩٠) .
٤ — الطبري ، (نقلاً عن فجر الاسلام صفحة ٢٩٠) .

ذلك اوضح ، إذ يقول : « وسموا هؤلاء معتزلة لاعتزالهم بيعة عليّ »[1].
كما جاء في نص للنووي : « ان القضايا[2] كانت مشتبهة ، حتى ان جماعة من الصحابة تحرّوا فيهـا فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب »[3].

لا يستفاد من هـذه النصوص شيء ذو بال فيما يتصل بمذهب المعتزلة الاولى في الإمامة والإيمان والأعمال . فكل ما يستفاد منها انما هو اعتزالهم علياً (وابنه الحسن) فلم ينضموا اليه ولم يحاربوه . وكذلك كان موقفهم من معاوية وجميع الناس . ولعل ممـا يلقي ضوءاً على مذهبهم نص لابن ابي الحديد في شرحه لنهج البلاغة ، يقول فيه : « اتفق شيوخنا (من المعتزلة) كافة رحمهم الله ، المتقدمون منهم والمتأخرون ، والبصريون والبغداديون ، على ان بيعة ابي بكر بيعة صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص وإنما كانت بالاختيـار الذي ثبت بالإجماع وبغير الاجماع ، كونه طريقـاً للامامة »[4].

فماذا يعني ابن ابي الحديد بعبارته السابقة « المتقدمون منهم والمتأخرون » ان لم يكن يعني المعتزلة الاولى (التي نشأت حول مشكلة التحكم وبيعة علي ومعاوية) والمعتزلة المتأخرة (معتزلة واصل ابن عطاء ومن جاء بعده) ؟ ولئن دلّ هـذا على شيء فانمـا يدل على ان المعتزلة المتأخرين كانوا امتداداً للمعتزلة الأولين في مسألة الإمامة على الأقل . وفي رأينا ان بذور الاعتزال يجب ان تكون قد وُضعت مع اوائل المعتزلة وان كانت الأدلة في ذلك تعوزنا . فلننظر ماذا عساه كان مذهب المعتزلة المتأخرين

---

١ — نقلاً عن نفس المصدر والصفحة .
٢ — اي قضايا الفتن التي كانت بين الصحابة .
٣ — نقلاً عن فجر الاسلام ، هامش صفحة ٢٨٠ .
٤ — شرح نهج البلاغة ج ١ صفحة ٣ .

في المسائل التي تهمنا هنا لنصور لأنفسنا ما يُفترض انه مذهب المعتزلة الأولين فيها .

ففي مسألة الامامة يشبهون الخوارج . فأكثر المعتزلة – الا النـّظـّام في احد اقواله – على انها لا تنعقد إلا باجماع المسلمين ، فهي لا تنعقد بالنص او التعيين ، على حد مذهب الشيعة ، انها « لا تكون إلا باجماع الأمة واختيار ونظر » كما يقول النوبختي[1] . ونجد هذا المعنى نفسه في (خطط) المقريزي و (مروج) المسعودي[2] و (شرح نهج البلاغة) لابن ابي الحديد . فالامام عندهم هو من يكون قائماً بالكتاب والسنة ، مؤمناً عادلاً ، لا فرق في ذلك بين ان يكون قرشياً أو غير قرشي . وهكذا كان رأي الخوارج ايضاً ، بـل يذهب بعضهم الى قول النجدات من الخوارج بأن الامامة غير واجب نصبها « فإن عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق لم يحتج الى إمام » . ولكنهم خلافاً للخوارج يرون صحة امامة ابي بكر .

وفي مسألة الايمان يشبهون الخوارج ايضاً اذا صح حدسنا بانهم امتداد للمعتزلة الأوائل . فالأعمال بحسب المعتزلة جزء من الايمان . فإن مرتكب الكبيرة اذا لم يتـُب أو لم يجدد إسلامه مخلد في نار جهنم . فلا هـو بالمؤمن ولا هو بالكافر ، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين ، بين الايمان والكفر ، ذلك ان الأعمال جزء من الايمان ، فاذا حصل إخلال في الأعمال اختل الإيمان ايضاً فلم يعد صاحبه يصدق عليه انـه مؤمن أو كافر . نعم لقد اختلفوا في حد الايمان : فقال بعضهم ان الايمان هو جميع الطاعات فرضُها ونفلُها . هـذا هو رأي هشام الفوَطي[3] .

---

١ – فرق الشيعة صفحة ١٠ .

٢ – المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ، صفحة ٢٣٦ .

٣ – الاشعري ، مقالات . ج ١ صفحة ٣٠٣ – ٣٠٤ .

وقال عباد بن سليمان ان الايمان هو جميع ما أمر الله به من الفرض وما رغّب فيه من النّفل[1] . وقال النّظّام ان الايمان هو اجتناب الكبائر[2]. وكانت المعتزلة بأمرها – إلا الأصم – تنكر ان يكون الفاسق مؤمناً ، وتقول انه ليس بمؤمن ولا كافر ، فهو في منزلة بين المنزلتين[3] . فالأعمال جزء من الايمان . وهذا هو قول الخوارج .

من هذا يمكننا ان نستنتج ان المعتزلة الأولى بين المرجئة والخوارج . وهذا كما قلنا رجم بالظن والترجيح ، لأنه لم يصلنا شيء ذو بال عن المعتزلة الاولى .

وعلى كل حال لا تهمنا تفاصيل الآراء بقدر ما يهمنا ان نعلم ان الاسلام قبل ان ينجب فلاسفته العظام أنجب عدداً من الحركات الفكرية التي وضعت – رغم الصبغة الدينية السياسية التي غلبت عليها – اساساً صالحاً للنشاط العقلي الخالص الذي قام به الباحثون عن الحقيقة فيما بعد . لقد انبثق الفكر الاسلامي وانتفض . لقد تكونت النواة ، وستنمو هذه النواة من تلقائها نمواً ذاتياً بدون لقاح اجنبي ، فكيف اذا جاءها اللقاح !

وهكذا نرى كيف ان طائفة من الافكار والنظريات الجديدة لا عهد لبادية العرب بها قد تمخضت عنها مسألتان دينيتان سياسيتان : فالشرارة الأولى انما انطلقت عند بحث مسألة الخلافة ، والشرارة الثانية عندما لجأ عليّ ومعاوية الى التحكيم . ولا بد أن تجد كل نظرية من هذه النظريات وكل فكرة من هذه الافكار نصيراً يؤيدها أو معارضاً ينقضها أو محايداً لا يتخذ أي موقف منها ، وبتلاقح هذه النظريات والافكار التي تكاد

---

١ – نفس المصدر صفحة ٣٠٤ .

٢ – نفس المصدر والصفحة .

٣ – نفس المصدر صفحة ٣٠٥ .

تكون نبتت في بطن الصحراء والتي تتميز بفجاجة البدو وبساطة عقولهم، وبمحاولة كل فريق تأييد وجهة نظره أو معارضة وجهة نظر خصمه من الكتاب والسُّنة اقول بذلك كله تألفت النواة الأولى للفكر الاسلامي .

وستتمخض السياسة عن مشاكل أخرى أيضاً لكن ذلك سيكون في هذه المرة خارج بادية العرب . فقد كان بنو امية يعلمون ان دولتهم لا يرضى عنها كثير من المؤمنين رغم ما كان لهم من فضل على الاسلام في توسيع رقعته . ولم يكونوا يجهلون انهم في نظر كثير من رعاياهم مغتصبون وصلوا إلى السلطة بالقهر والخديعة وغير ذلك من الوسائل التي لا يقرها الدين . هذه مشكلة هامة تواجههم وتتطلب حلاً سريعاً وإلا اطيح بهم . فليطلبوا سنداً من الكتاب والسنة ان كان ذلك ممكناً، لأن المجتمع ديني والحساسيات الدينية لا تزال جياشة لها الغلبة والسلطان . فلو امكن تسخير القرآن لمصالح الحكم إذن لاستطاعوا امساك الأمة بالعنان وصرفها عن الشغب عليهم . وهذا ما فعلوا : فنقّبوا عن الآيات التي ربما تشعر بالجبر واستغلوها للدفاع عن حكمهم . فالله قدّر ازلاً ان تصل اسرة بني امية الى الحكم، وهو الذي قضى ان يبدو من هذه الاسرة ما نرى من اعمال الظلم والعسف والطغيان . فلا حيلة لأحد في تجنب قضاء الله، وما قُدّر، يكون . لقد جفّت الاقلام وطُويت الصحف . وفي ذلك يقول عطاء بن يسار هو ومعبد الجُهني للحسن البصري : « يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون، ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله ؟ » فقال الحسن البصري : « كذب اعداء الله ! »[1] .

خطب معاوية يوماً فقال : يقول الله تعالى في كتابه العزيز : « وما من شيء إلا عندنا خزائنه » فعلامَ تلومونني إذا أنا قصّرت في عطاياكم ؟

---

١ — انظر جولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام، صفحة ٨٦ — ٨٧ .

فأجابه الأحنف بن قيس قائلاً : إنّا والله لا نلومك على ما في خزائن الله ، ولكن نلومك على ما انزل الله لنا من خزائنه فجعلته في خزائنك وحلت بيننا وبينه !

فسكت معاوية ولم يستطع جواباً .

ولم تعدم هـذه الدعاوى مفكرين وشعراء[1] وعمالاً جنّدوا انفسهم لمناصرتها والدفاع عنها وتهيئة العقول والأفئدة لقبول فكرة الجبر أساس حكم الامويين ، إمـا اقتناعاً بها وتصديقاً لها او ممالأة للسلاطات ورجال الحكم ، ومهما تكن النوايا والطوايا فيمكن ان نعدّ جَهْم بن صفوان زعيم القائلين بالجبرية في بواكيرها الاولى . فباستغلاله لبعض الآيات التي يفيـد ظاهرها الجبر لم يترك للانسان اي قدرة على أفعاله . فالانسان في نظره لا يستطيع شيئاً البتة . انه كريشة في مهبّ الرياح ، فليس له قدرة ولا إرادة ولا اختيار ، فأفعاله مخلوقة لله كأي شيء آخر . اننا اذ نسند الى الانسان أفعال ذاته فإنمـا يكون ذلك منا على سبيل المجاز لا الحقيقة ، وشأننا في هذا كشأننا عندما نسند الى الاشياء أفعالاً ليست لهـا ارادة فيها ، فنقول مثلاً : أثمرت الشجرة وجرى الماء وأمطرت السماء وزالت الشمس الخ . وإنما فعل ذلك بالشجرة والماء والسماء والشمس اللهُ سبحانه ، إلا انه خلق للانسان قوة كان بها الفعل وخلق له ارادة للفعل واختياراً له ينفرد به ، كما خلق له طولاً ولوناً ينفرد بهما . فلا خالق إلا الله . فإذا جعلنا الانسان خالقاً لأفعاله أشركنا بالله إلهـاً آخر وقلنا بخالقين في الكون ؛ تعـالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً . وأما الآيات التي ربمـا تفيد الاختيار فيجب تأويلها .

---

١ — اشترك جرير في السياسة الاموية فامتدح الامويين وهتف بفكرة الجبر التي حرصوا على ان ترسخ في أذهان العامة، فكان خير من عبّر عن هذا المبدأ بين شعراء عصره كما هو معروف.

وكان جهم ايضاً ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقول ان الجنـة والنار تفنيان وان الإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط [1] .

ان السبب النظري الذي حمل جَهم بن صفوان على القول بالجبر انما هو عقيدة التوحيد وحساسية الاسلام الشديدة لكل ما يعارض التوحيـد . وعقيدة التوحيد هذه نفسها ستجره أيضاً الى انكار الصفات الآلهية من سمع وبصر وكلام و ... ما دامت تُشعر بالتعدد . فكل ما يُشعر بالتعدد في ذات الله فهو عند الجهم شرك . فاذا قلنا ان لله صفات دل ذلك على شيئين على الأقل : ذات الله من جهة ، وصفاته من جهة أخرى . والصفات فيما بينها متعددة أيضاً . فالسمع غير البصر ، غير القدرة ، غير الارادة وهلم جرّاً . وبما ان القرآن صريح في دلالته على وحدانية الله فمن الضروري انكار الصفات والتوحيد بينها وبين الذات . وفضلاً عن ذلك لا يجوز ان يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيها [2] . لذلك إذا وجدنا في القرآن آيات تثبت الصفات لله تعالى فيجب تأويلها بما يتفق وعقيدة التوحيد المطلق ولا يتعارض مع التنزيه الإلهي وصرفها على المجاز . فكما اننا ننسب إلى الاشياء – من باب الضرورة اللفظية المحضة – افعالاً ليست لها ، فكذلـك القرآن ينسب إلى الله – من باب الضرورة اللفظية أيضاً – صفات انسانية لتقريبه الى اذهان البشر ولا يجـوز أبداً حملها على ظاهرها . فاللغـة لها مقتضيات واحكام تمنـــع في كثير من الأحيان – من أخذ الالفاظ بمعانيها الحرفية .

●

---

١ – انظر مقالات الاسلاميين ج١ ، صفحة ٣١٢ ، والملل والنحل ج ١ ، صفحة ٨٦ – ٨٧ .

٢ – انظر الملل والنحل ج ١ . صفحة ٨٦ – ٨٧ .

وعلى كل حال لم تستطع آراء جهم بن صفوان ان تجتذب اليها جميع المسلمين ، كشأن كل دعوة في مجتمع ديموقراطي حر تجد دائماً من يناصرها ومن يعارضها على درجات مختلفة وصور متباينة ، وما من دعوة في التاريخ انعقد عليها إجماع قط . هذه هي طبيعة الفكر في كل زمان ومكان ، كما سنوضح ديالكتيك ذلك بتفصيل اوفى في كتابنا التالي [1] . فإذا وجدت الجهمية من يتحمس لها ويدافع عنها فقد هبّ كثير من اهل الرأي والنظر لمقاومتها وأبدوا في الرد عليها نشاطاً كبيراً . وقد حملهم على الرد انها دعوة صريحة الى إبطال التكاليف الشرعية وحث على الكسل والتواكل والركون الى القدر ، فضلاً عن انها فتحت الباب واسعاً امام تأويل القرآن وتحميل آياته فوق طاقتها . وقد تصدت لها فرقة القدَرية ، وهي جماعة تنكر على الحكام دعواهم وتعتمد هي ايضاً على أدلة من الكتاب والسنة . والقدرية حركة داخلية بحتة يقتضيها منطق الأشياء وديالكتيك الحوادث ، إذ لا يعقل ان يقف المسلمون جميعاً على اختلاف طبقاتهم وعقلياتهم وتفاوت مصالحهم ، مكتوفي الايدي امام طغيان الحكام من غير ان يبدوا معارضة ما ، نظريةً على الأقل . ولكن ذلك لا يمنع ان تتغذى المقاومة بخبرات الأمم الاخرى وما تراكم لديها من تجارب ومكتسبات .

وهكذا نشأت الحركة القدرية في العالم الاسلامي لأول مرة وكان لها مؤيدون كثيرون أشهرهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وحجتهم في ذلك ان عدل الله يقتضي ان يكون الإنسان مختاراً في أفعاله اذا كان سيثيبه عليها في الدار الآخرة ، وإلا بطلَ التكليف . وأيّدوا قولهم هذا بكثير من آيات القرآن التي تفيد الحرية والاختيار . كيف لا و « الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز ان يُضاف اليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً ثم

---

١ – التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية .

يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية . وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . قال (واصل) : ويستحيل ان يخاطب [اللهُ] العبدَ بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل ، ولا هو يحسُّ من نفسه الاقتدار والفعل . ومَن أنكره فقد أنكر الضرورة . واستدلّ (واصل) بآيات على هذه الكلمات »[1] .

وكما وجدت الجهمية من يعارض ما فيها من جبر ، كذلك وجدت من يعارض ما فيها من تنزيه وما تدعو اليه من تعطيل ، اي نفي للصفات الإلهية . انها الصفاتية التي تثبت الصفات لله تعالى ، فوقع غُلاتها في هوّة التجسيم والتشبيه . فهم ينادون بفهم نصوص القرآن فهماً حرفياً لا يُعبأ فيه بضرورات التعبير اللفظية وأحكامها . فلله يد وعرش يجلس عليه ، وله صفات كصفات الإنسان الخ .

وبين هؤلاء وأولئك يقف السلف وأهل الحديث والسنّة الذين « يسلكون طريق السلامة : فقالوا نؤمن بما ورد في الكتاب والسنّة ، ولا نتعرض للتأويل بعد ان نعلم قطعاً ان الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأن كل ما تمثل في الوهم فانه خالقه ومقدّره . وكانوا يحترزون عن التشبيه الى غاية ان قالوا من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى (خلقت بيدي) او اشار بإصبعه عند روايته (قلبُ المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وجب قطع يده وقلع اصبعيه »[2] .

ذابت القدّرية وجانب نفي الصفات من الجهمية في المعتزلة المتأخرة

---

١ — الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

٢ — الملل والنحل ، ج ١ ، صفحة ١٠٤ . انظر ايضاً صفحة ٩٢ — ٩٣ ومقالات الاسلاميين صفحة ٣٢٠ — ٣٢٥ .

ولم يعُد لها وجود مستقل . وكثيراً ما تسمى المعتزلة باسم (القدرية) إما لنفيهم القدر السابق او لأنهم اثبتوا الإنسان ُقدرة على الفعل والترك .

وهكذا نرى ان عقيدة الجبر كانت سبباً في ظهور عقيدة الاختيار ، ونظرية نفي الصفات اقتضت ظهور نظرية اثبات الصفات ، ونظرية التنزيه استتبعت قيام نظرية التشبيه ، وهكذا برز الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة من قبل ، أي إن كل ذلك انما حصل بضرورات داخلية بحتة كان عنصر الاقتباس فيها – عندما يثبت بالدليل القطعي ، لا رجماً بالظنون والأوهام وبافتعال التأويلات والاجتهادات التي يكون رائدها تجريد العرب من كل أصالة في الرأي والفكر – عاملاً مساعداً فقط يغذي حركات واتجاهات كانت بذورها قائمة من قبل ، ويحلّ معضلات ومشاكل نشأت في بلاد الاسلام . ان هــذه المشاكل قد أثارت عقول المسلمين وأفئدتهم قروناً طويلة . فلو لم تكن مشاكلهم هم ، لو لم تكن نابعة من اعماق وجودهم ومن مقتضيات احوالهم ، إذن لما كانوا تحمّسوا لها ولما استفرغوا الجُهد والوُكد في حلها .

نعم ان بعض هذه الحركات قد تبدو لنا اليوم – ونحن ننظر اليها من مسافات زمكانية بعيدة – حركات اقرب الى ان تكون بدائية . ولكن لا بأس . فحسبها انها كانت اساساً صالحاً للنشاط الذي لم يكد يشتد ساعده حتى وجدنا انفسنا لأول مرة امام حركة عقلية جدية حاولت ان تفيد من جميع الادوات الفلسفية الميسورة في ذلك العصر . وانتهى الأمر بظهور ثُلة من الفلاسفة العظام الذين كانوا غرّة في جبين العصور الوسطى كلها. لقد انتفض المارد الجبار واتخذ طريقه الى الشمس !

والخلاصة ان التفكير الاسلامي قد تكوّن بانطلاقة محمد بن عبد الله ، واستتبع ذلك قيام مشاكل عاجلة تتطلب حلاً سريعاً ، فوُضعت لهــذه المشاكل حلول مختلفة على ضوء الكتاب والسنة وبضغط الظروف والأحوال

المستجدة التي اخذت تحيط بالمسلمين وتؤثر في حياتهم كلما تطاول بهم الزمن .

وهكذا وُجـــدت نواة للفكر الاسلامي جعلت تنمو لا بالترسب من خارج كما هو حال البلوريات بل – وهـذا ما لا نملّ من تكراره – من الداخل كما ينمو الكائن الحي ، أي بطروء مشاكل تنبجس من صميم الجماعة الاسلامية الناشئة ومن احوال هـذه الجماعة ، ومن طريقة تفكير المسلمين وتصورهم لله والانسان والعالم .

نحن لا ننكر ان المذاهب والنظريات التي تمخضت عنها هذه المنازعات لم يكن الباعث عليها باديء ذي بـدء نظرياً صرفاً ، بل كان رائدها – وهذا مـــا لا نستحي من تكراره ايضاً – الدين اولاً واغراض السياسة ثانياً . ولكن لا ضير عليها في ذلك ولا حرج ، لأنها ستستحيل قريباً الى منازعات نظرية على يد المعتزلة والاشاعرة ، وستبلغ اقصى تجريدها وغاية مداها على يد فلاسفة الاسلام .

لقد اصبح في متناول المفكرين المسلمين الآن ثروة لا يستهان بهـا من المصطلحات والأفكار الجديدة التي نبتت في بيئتهم ، كالجبر والاختيار ، والتنزيه والتشبيه ، والوصف والتعطيل .. الخ . كذلك ظهرت لأول مرة بـين المسلمين فكرة المعنى الحرفي والمعنى التأويلي لألفاظ القرآن . وبُحثت ايضاً شروط الخلافـة والإمامة ودرجات الايمان وصلة الايمان بالاعمال ، والحق الإلهي لآل البيت وتجريدهم من هـــذا الحق .. الى غير ذلك من بحوث وموضوعات لا عهد لبادية العرب بها ، ولا يخفى اوجه الشبه بينها وبين البحث الفلسفي الخالص .

الآن وقد تكونت نواة التفكير عند العرب واحسّ المسلمون بأوجه النقص والفجاجة فيها – إذ لم تكن معالجتهم العقلية للمشاكل القائمة تحمل حتى الآن طابع العلم والبحث المنظم ، ولم يكن لديهم منهج عام للبحث

ولا مقياس واحد يُتعرف منه اليقين ، بل لقـــد كان عامل الشخصية الفردية عندهم المؤثر الأكبر في تكييف الآراء وإصدار الأحكام – لذلك فقد راحوا يتطلعون الى آفاق أوسع ليكملوا معارفهم ويتعلموا من الشعوب التي هي أعرق منهم في العلم والحضارة ، وارسخ قدماً في طريقة البحث ومنهج التفكير فضلاً عن المادة الغزيرة . وسنرى كيف يسخرون ثقافات هذه الشعوب لحاجاتهم العقلية ومطالب مجتمعهم الصحي المتطور ، ليساهموا بنصيبهم الكبير في الخلق والإبداع وليكونوا اساتذة في العـلم والفلسفة والحضارة .

ان قفزة عبر الأجيال تنتظرهم ليدخلوا التاريخ من اوسع ابوابـه ، وان الأحداث على موعد معهم لتستخلفهم في الأرض وتجعلهم الوارثين !



الفصل الثالث

حركة النقل والترجمة

١ – البدايات الاولى

من المعلوم ان الاسلام لم ينتشر في فراغ . فالأمم التي اعتنقته ودانت بـه أمم عريقة عرفت حضارات شتى وثقافات متنوعة ومرّت بتجارب روحية ومادية متعددة . لذلك فقد اتصل الاسلام بهذه الامم جميعاً واتصلت بـه وأخذ منها وأعطاها . فعرف حضارة الهند وحكمة ايران وفلسفة اليونان وشريعة الرومان ورهبنة النصرانية ومذاهب التصوف ، واختلط بأقوام تنوعت عقـائدهم وتباينت مذاهبهم وتعددت اجنـاسهم وتشعبت آدابهم ، ونتج عن ذلك كله مزاج فكري واجتماعي واقتصادي وروحي جديد اعطى الحضارة الاسلامية معناها ومبناها .

ولقد بدأ ذلك في وقت مبكر جداً . فمنذ القرن الاول للهجرة بدأ لقاء العرب بحضارة غيرهم ، فاصطدموا بهـا اصطداماً فكرياً عنيفاً كان كفيلاً أن يطيح بهم لولا قوة شخصيتهم التي استمدت كيانها من القرآن ومن الدين الجديد . بل لقد أثمر هذا الاصطدام ثمراً طيباً كان من آثاره

حدوث انقلاب فكري وثقافي ولغوي واجتماعي منقطع النظير في تاريخ الحضارة الانسانية يفوق الانقلاب الذي أحدثته النهضة في اوروبا في القرن الخامس عشر .

وهكذا ، فما كادت الفتوح الاسلامية تستقر في البلاد التي كانت تسود فيها الروح الهلينية على أثر فتوح الاسكندر حتى بدأ التزاوج بين الامم المغلوبة وبين الغزاة ، تزاوج الذوق العربي والفكر العربي بأذواق وأفكار بلغت شأواً بعيداً من التقدم والحضارة . فنتج عن هـذا التزاوج بواكير حضارة راقية اخذت شكلها النهائي وآتت أكلها في العصر العباسي اولاً والعصر الاندلسي بعد ذلك .

وساعد على هـذا التزاوج عوامل عدة يتصل بعضها بطبيعة الاسلام وبعضها الآخر بأوضاع الشعوب المغلوبة . فالمساواة التامة التي اعلنها الاسلام بين معتنقيه ، سواء كانوا عرباً ام عجماً ، حدت بأفواج كثيرة من الامم المغلوبة – وكانوا كما مرّ معنا ذوي حضارات سابقة وعادات عقلية مختلفة وقدم راسخة في علوم اليونان وفلسفتهم – الى اعتناق الدين العربي الجديد . ولم يكن الاسلام ديناً مغلقاً ، وإنما كان ديناً منفتحاً لكل داخل مترصداً لكل جديد . كما كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الاسلامي في البلاد المفتوحة .

لذلك لم يكن غريباً ان يُقبِل الكثيرون من غير المسلمين من ابناء تلك البلاد على عرض آرائهم ومعتقداتهم ، بل وعلى مناقشة المسلمين في عقائدهم . وكان هؤلاء اقل من اولئك علماً وحضارة ، فتسلحوا بسلاحهم ورجعوا الى الينابيع التي استقوا منها علومهم ولا سيما الى علوم اليونان . وعلى كل حال لقد تسرّبت الفلسفة اليونانية والعلم اليوناني الى بلاد المسلمين من خلال هذا التزاوج في عصر بني أمية ابتداء من القرن الاول [للهجرة] لما فتحوا بلاد الاعاجم ، لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر لِما كان السلف يمنعون من

الخوض فيها » كما يقول السيوطي [1] .

ولعل المتتبع لتاريخ الاسلام لا يعدم الشواهد الكثيرة على صحة ذلك حين ينقب في (فهرست) ابن النديم و (عيون الأنباء) وغيرها من كتب التراجم والفهارس . ومما يدلّ على اتصال المسلمين بعلوم اليونان في هـذا الوقت المبكر ما يذكره لوكلير (Leclerc) – مستنداً الى بعض النصوص التي وصلت اليه – من ان خالد بن يزيد بن معاوية الملقب بحكيم آل مروان والمتوفى سنة ٨٥ هـ – ٧٠٤ م أمر بعض علمـاء اليونان الذين كانوا في الاسكندرية بترجمة الاورغانون (اي مجموعة كتب ارسطو المنطقية) من اليونانية الى العربية [2] . كذلك يذكر ابن النديم ان خالداً هـذا ، وكان فاضلاً في نفسه وله همّة ومحبة للعلوم ، « خطر بباله الصنعة (الكيمياء) فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصّح بالعربية ، أمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي . وهذا اول نقل كان في الإسلام من لغة الى لغة »[3] .

امـا الذين نقلوا لخالد فيذكر منهم ابن النديم اثنين : اصطفن القديم ومريانوس الراهب . وقد ُنقل لخالد ايضاً – عدا كتب المنطق والصنعة – كتب في النجوم والطب .

ومـمـا يؤكد ايضاً اطلاع المسلمين الأوائل على فلسفة اليونان – او جزء منها على الأقل – مـا ينقله الشيرازي في كتابه النقدي « الأسفار الاربعـة »[4] عن كتاب « المطارحات » للسهروردي من ان المتكلمين

---

١ – صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ١٢ . نقلاً عن الدكتور علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ص ٢ .

٢ – نقلاً عن النشار ، المصدر السابق ص ٤ ، وقراءات في الفلسفة ص ٧٦ .

٣ – « الفهرست » ص ٤٩٧ .

٤ – طبعة طهران ص ١٧ .

الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نُقلت بعض كتبها اليهم . غير انها على كل حال لم تكن من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون فيما بعـد . وهو يقول ان هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانيـة التي عرفوها وجعلوها أساساً لفلسفتهم . وان من يمعن النظر في كتابات المتكلمين الأوائل كأبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما لا يسعه إلا ان يقرّ بما فيها من اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية وإلمام بمصطلحاتها ، مما لا يدع مجالاً للشك في ان حركة الاتصال بالفكر اليوناني قد تمّت في العصر الإسلامي الاول ، وان الفلسفة اليونانية قد عُرفت قبل حركة الترجمة الرسمية التي بدأت في العصر العباسي الاول . لكن اعمال الترجمة في العصر الأموي ظلت على كل حال اعمالاً فردية تنتعش بالاشخاص القائمين بهـا وتموت بموتهم . وفضلاً عن ذلك فان احتكاك المسلمين الاولين برجال الكنيسة في الشام وما بين النهرين ، والمناقشات الشفوية التي دارت بين الفريقين في المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة ، بل ودخول الكثيرين من المثقفين المسيحيين في الدين الإسلامي – كل اولئك وكثير غيره يدلّ دلالة واضحة على ان القرن الاول للهجرة (السابع للميـلاد) كان بدء اتصال المسلمين بالآراء الفلسفية اليونانيـة والمسيحية والغنوصية القديمة . وابتدأ المسلمون بعد ذلك في نقل كتبها الى اللغـة العربية . واذا كان للعباسيين (١٣٣ – ٦٥٦ هـ / ٧٥٠ – ١٢٥٨ م) من فضل فيما بعـد فهو انهم تابعوا تلك الحركة بنشاط عظيم . وكان على الإسلام ان يقاوم هذه الحركة ، وهي في المهـد ، فتصدّى لها متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية المعتدلة اولاً واستعملوا أسلحتها ، ثم انضمّ اليهم أهل السنة من أئمة المذهب الأشعري كالباقلاني وإمام الحرمين ضياء الدين الجويني وغيرهما ممن وقفوا للفلسفة اليونانية بالمرصاد . وجاءت الضربة القاضية في مشرق العالم الإسلامي من زعيم المذهب الأشعري في عهـده حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي

انقضّ عليها انقضاض الأسد على فريسته . فلم تقم لها قائمة بعد ذلك إلا في الأندلس وديار المغرب الإسلامي .

واذا كان هناك شك في ان يكون « الأورغانون » قد تُرجم كله في ذلك العصر المبكر ، فليس من المستبعد ابداً ان تكون بعض اجزائه قد ترجمت بالفعل . ولعل في هذا ما يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض اجزاء من « الأورغانون » . فقد ذكر صاعد الاندلسي ان أول من اشتهر بالمنطق في الدولة العباسية إنما هو « عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب ابي جعفر المنصور ، فانه ترجم كتب ارسطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي : كتاب قاطيغورياس وكتاب باري ارمينياس وكتاب انولوطيقا ، وذكر انه لم يترجم منه الى وقته إلا الكتاب الاول فقط ، وترجم كذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجي لفرفوريوس الصوري ، وعبّر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ »[1] . وقد اثبت بول كراوس – بالاستناد الى المخطوطة رقم ٣٣٨ من المكتبة اليسوعية ببيروت وهو الذي يتضمن هذه الكتب – ان المترجم الذي عناه صاعد هو محمد بن عبدالله بن المقفع كاتب جعفر المنصور (المتوفي سنة ١٥٨ ﻫ) لا عبدالله ابوه . وربما اغنانا عن هذا التفسير ، تفسير آخر حفظه لنا صاحب « الفهرست » اذ يقول ان كثيراً من الكتب اليونانية في الفلسفة والطب ترجمت اولاً الى الفارسية ثم ترجمت من الفارسية الى العربية على ايدي نقلة ، كابن المقفع وغيره[2] .

٢ – دور السريان

والسريان هم بصورة عامة حلقة الاتصال بين العرب وبين اللغة

---

١ – طبقات الامم ، طبعة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ صفحة ٤٩ .
٢ – الفهرست ص ٢٤٢ .

اليونانية ، وعنهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب . اذ لم يكن في مقدور المسلمين ان يعرفوا الفلسفة اليونانية في اصولها ومظانها لجهلهم لغة اليونان . فكان من الطبيعي ان يستعينوا في ذلك ببعض المحترفين الذين يحذقون هذه اللغة ويتضلعون منها . فكان السريان بغيتهم وضالتهم المنشودة ، وهم قوم من النصارى كانوا يتكلمون اللغة السريانية ، لغة الآراميين القدماء الذين كانوا يسكنون في العراق وبلاد الشام ، كما كانت اللغة اليونانية شائعة في مدارسهم وبين المثقفين منهم خاصة ، حتى انهم لم يكونوا في حاجة الى نقل الآثار اليونانية الى لغتهم ؛ لكن عندما اشتد ضغط الفرس في البلاد السريانية أخذ التأثير اليوناني يتضاءل شيئاً فشيئاً ، فاضطر شيوخ المدارس عندئذ الى نقل الآثار اليونانية الى لغتهم . فلما فتح العرب هذه البلاد واعجبوا بالحضارة المنتشرة فيها طلبوا الى السريان نقل التراث العلمي والفلسفي إلى اللغة العربية . وكان النقل في بادىء الأمر عن السريانية إلى العربية ، ثم اتجه النقلة بعد ذلك الى الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة .

ولكن هذه الحركة لم ترجع الى المصادر الاولى للفكر اليوناني ، إذ كان اولو الأمر في القسطنطينية يضنون بهذه المصادر على فلاسفة الشرق من السريان وغيرهم ويعدونها من الكنوز الثمينة التي لا يحق للبيزنطيين وعلمائهم التفريط فيها كما لا يجوز لغيرهم اقتناؤها . يدل على ذلك ان كتب ارسطو الحقيقية لم تنقل الى اللغة اللاتينية إلا بعد فرار علماء القسطنطينية الى غرب اوروبا ، على أثر سقوط هذه المدينة العظيمة على يد محمد الفاتح[١] . أما قبل ذلك فلم يكتب لأحد غير المنصور والرشيد والمأمون ان يغزوا خزائن الكتب في القسطنطينية . لذلك كان من شروط وقف القتال بين المأمون وتيوفيلوس ملك الروم بعد انتصار المأمون عليه

---

١ – الدكتور علي سامي النشار والدكتور محمدعلي ابو ريان: قراءات في الفلسفة، ص ٢٩٤.

سنة ٨٣٠ م الحصول على كتب الفلسفة والعلوم كجزء اساسي من غنائم الحرب ، فأرسل هذا الأخير وفداً لاختيار ما يشاء من كتب الفلاسفة ، حتى لقد عاد الوفد كما يقول ابن النديم بخمسة احمال منها . وكذلك لما هادن المأمون صاحب قبرص طلب منه « خزانة كتب اليونان » كما يقول ابن النديم ايضاً ، فأرسلها اليه وعين سهل بن هرون خازناً لها .

٣ – عيوب النقل

لذلك كان من الطبيعي – والرجوع الى الأصل لم يكن في بادىء الأمر ميسوراً – أن تقع اخطاء وعيوب في النقل الى اللغة العربية ظهر اثرها الشنيع في الحركة الفلسفية عند العرب ، مما أعاق التطور الطبيعي للفكر الاسلامي الى حين . كيف لا ، والكتب اليونانية الأصلية لم تصل اليهم في نصها وانما وصلت اليهم شروحاً وحواشي وتعليقات تتفاوت في قدرتها على فهم النص واستيعابه .

ومما زاد الطين بلة أيضاً ان كثيراً من النقلة كانوا من غير الفنيين ، إذ كان معظم ناقلي الفلسفة الإلهية والمنطقية والنفسية والسياسية والاخلاقية من الاطباء ، ولا سيما اول عهد العرب بالترجمة . فكان إذا اشكل على الناقل فهم نص من النصوص عمد الى حذف ما يشكل عليه أو استعاض عنه بقول فيلسوف آخر أو حاك الثغرة بين سابق النص ولاحقه من نسج خياله الخاص ، متأثراً في ذلك بمزاجه الشخصي وبثقافته العقلية واتجاهه الروحي والمذهبي .

ثم ان أكثر هؤلاء النقلة لم تكن غايتهم البحث عن الحقيقة فهم إذ كانوا جلهم من النصارى النساطرة واليعاقبة فقد كان شغلهم الشاغل وأكبر همهم الدعوة الى شيعتهم وتزيين اهوائهم الدينية . لذلك كانوا يغيرون ويبدلون في النصوص التي بين ايديهم خدمة لاغراضهم الدينية وعقائدهم المذهبية ويتصرفون فيها بالزيادة والحذف تبعاً لاهوائهم ونصرةً لمذاهبهم .

ويمكننا لهذه العيوب والآفات ان نصور لأنفسنا مبلغ العناء والعنت الذي لاقاه المسلمون عندما اقدموا على الاشتغال ببواكير كتب الترجمة . فإلى جانب انهم كانوا على غير صلة بالموضوع المنقول الى لغتهم كان الاسلوب الذي نقل به اليهم غامضاً مبهماً عصياً على الفهم ، فكان احدهم إزاء هذه الحال اما ان يتهم ذاته أو ان يتهم الفلسفة بما لا يُحمد .

لقد كان العبء الذي ألقي على كواهلهم عبئاً ثقيلاً ، ولكنهم لم يهنوا ولم يحزنوا . لذلك اضطر بعض امراء العباسيين – بعد فترة من الزمن – الى تكليف من عُرف بجودة الترجمة من السريان أو العرب بإعادة ترجمة الكثير من الكتب التي تُرجمت في وقت سابق ، كما حصل على عهد هارون الرشيد ، وهكذا فما زال المسلمون يركبون كل صعب ويطلبون الحقيقة في مظانها حتى عرفوا عدداً لا يستهان منها ، فصححوا معلوماتهم السابقة ونقحوها ، واندفعوا بحب العلم والمعرفة لا يلوون على شيء حتى تمكنوا من ان يجعلوا من هذا الركام المشوّه الذي قدمه النقلة بناءً منظماً متناسقاً له معنى وان يهبوا العالم فلسفة خصبة متعددة الجوانب كانت في حينها غذاءً للعقول وشفاء للقلوب ومطلباً للأرواح .

٤ – اسباب النقل

تعددت العوامل والأسباب التي دفعت بالمسلمين الى نقل كتب الفلسفة والعلوم والآداب الى اللغة العربية . وها نحن نورد هنا اهمها :

أ – لم يكن للعرب قبل الاسلام شخصية عقلية واعية ولم تكن عندهم نواة للتفكير المدروس المنظم . فلما جاء الاسلام طرأت تغييرات عميقة على شبه الجزيرة العربية والمنطقة المحيطة بها ما كانت لتحدث لولا حركة محمد. إذ تبدلت نظم الحياة رأساً على عقب فاستتبع ذلك نشوء مجتمع جديد له حاجات جديدة وآمال وأهداف جديدة ومسؤوليات ومشاكل جديدة

وقيم ومثل جديدة ، وبذلك توفرت فرص للتفكير وإجهاد القرائح لا عهد لهم بها من قبل . وهكذا فإن احساس العرب - بعد ان تكوّنت نواة التفكير عندهم بمجيء الاسلام وما فرض عليهم من مشاكل ومعضلات جديدة - بحاجة هذه النواة الى الاكتمال والنضج ، قد اوجد فيهم حركة عقلية ظلت تنمو وتشتد يوماً بعد يوم ، بقدر ما تتطلع الى آفاق جديدة وتتغذى بمصادر جديدة . فهذا التحوّل الكبير إذن كان من أهم أسباب النقل .

ب - وهناك عامل آخر ايضاً دفع بالعرب الى النقل والاستفادة من تجارب الآخرين هو شعورهم بأن المجد العسكري والسياسي والاقتصادي الذي وصلوا اليه لا قيمة له البتة اذا لم يقترن بالمجد العلمي والنضج العقلي، ورغبتهم الملحّة في مضاهاة الأمم والشعوب التي هي اعرق منهم في العلم والفلسفة . وهكذا عاد السيف الى غمده لينزل القلم الى ميدانه ، ميدان العلم والفكر والفلسفة .

ج - قرآنهم الذي يشيد بالحكمة ويحث على البحث والنظر ويدعو الى التفكير في خلق السموات والارض ويمتدح العلم والعلماء ، مما لا سبيل لهم اليه إلا بالخروج من قوقعتهم والإطلاع على عالم جديد .

د - حاجتهم الى اساس نظري للدين يقوم عليه وحاجة علماء الكلام الى النظريات اليونانية لكي تسهل عليهم الدفاع عن الدين امام المخالفين والمنكرين الذين هم اعرق منهم في الحضارة واصطناع وسائلهم في الرد على الخصوم ، وهذا لا يتأتى إلا بالإطلاع على العلوم العقلية التي لا عهد لهم بها .

هـ - حاجتهم الى علوم تسهل عليهم القيام بفروضهم الدينية التي تحتاج الى حساب وتقويم وتوقيت وتساعدهم على تنظيم شؤونهم المالية وضبط حساباتهم بعد التوسع في الفتوح ووفرة الخراج .

و - حاجتهم الى علاجات جديدة غير علاجات البادية البسيطة بعد ان ترهلت اجسامهم وتفشت فيهم امراض الحضر نتيجة لانغماسهم في الترف وتهالكهم على المآكل الدسمة التي اتقنها الفرس والروم.

ز - حاجتهم الى تنظيم بحوثهم التي بدأوها في العصر السابق - الاموي - وتمحيص ما استنبطوه من المعارف الدينية واللغوية والعقلية وتصنيفها بدقة وحسن تبويب.

ح - ويظهر ان الحاجة لم تكن كافية في تحول ما تدعو اليه الى حقيقة واقعة لولا تجاوب المسؤولين ولولا رغبة اولى الأمر وما ابدوه من تشجيع ومساعدة على التنفيذ. فقد كان المنصور شديد الحرص على المال حتى لقد لقب «ابا الدوانيق» و «المنصور الدوانيقي» وذلك لتشدده في محاسبة العمال على الحبة والدانق وهو مقدار لا يزيد على سدس الدرهم. ومع ذلك فقد كان يستهين بإنفاق الكثير في سبيل الدفاع عن العقيدة ونشر العلم. فهو لم يكن يحرص على المال لمجرد حب المال بل ليتخذه وسيلة الى القوة والمنعة وحماية الثغور ورد غائلة الأعداء. يضاف الى ذلك شخص المنصور نفسه بماله من سلطان وما يحكى عنه من تمكن العلم والدين في نفسه. فهو لم يكن ضحل الثقافة وإنما كان رجلاً واسع الأفق غزير العلم، فقد اطلع على مقالة في الرياضيات وأخرى في الفلك وفد بها الى بلاطه فيلسوف هندي ماهر في معرفة حركة الكواكب وحسابها، كما كان مطلعاً ايضاً على ترجمة مختارات من الكتب النادرة من بينها كتاب اقليدس كان العرب قد عادوا بها من القسطنطينية في احدى سفاراتهم اليها. هذا فضلاً عن الكتب الأخرى المنقولة عن الفارسية والسريانية. وما ينطبق على المنصور احرى ان ينطبق ايضاً على المأمون وهو الخليفة المنفتح الحر الرأي الذي كان يدفع لحنين بن اسحق زنة الكتاب المترجم ذهباً.

ط – احتكاكهم بالعناصر المثقفة في البلاد المفتوحة على أيديهم مما أيقظ عقولهم وقلبَ نظام تفكيرهم وترك آثاراً عميقة بعيدة المدى في أذهانهم وأعدّهم لقبول اللقاح الجديد والتماس كتبه .

ي – الدعة والترف ووفرة اوقات الفراغ . فسهولة الحياة المادية الجديدة أتاحت لهم فرصاً نادرة من الحياة العقلية والروحية لم يعهدوها من قبل ، فاذا بهم يسعون في طلب العلم واذا بهم يجدُّون في البحث عنه في مظانه . فليس كالإزدهار واستتباب الامن ما يناسب نشوء الفكر ، وما من عنصر أنسب من الرخاء للبحث عن آفاق جديدة في الحياة والتطلع الى كل شيء . فترى الاشخاص الذين لهم مواهب خاصة يندفعون في طلب الكتب ، وترى القوى الكامنة منهم تنكبُّ عليها بحثاً وتنقيباً وانتاجاً . وهذا ما حصل للعرب آنذاك ، فقد أمعنوا في الحضارة واستبحروا في العمران ، والحضارة والعمران يستلزمان العلم ، فراحوا يطلبونه في كل أفق ، ويطرقون اليه كل باب .

ك – الطابع العام للدولة العباسية التي اقترن عصر الترجمة الذهبي بقيامها ، وطبيعة هذا العصر التي تتمثل في تطور الحياة العقلية نفسها في الجماعة الاسلامية ، وإلف هذه الجماعة بالحضارة وطول عهدها بالجدل الكلامي والبحث العقلي . فان انتقال الخلافة من الأمويين الى العباسيين لم يكن مجرد انتقال السلطان من بيت الى بيت وانتقال العاصمة من بلد الى بلد ، بل لقد كان في الواقع نقلاً للدولة الاسلامية من عالم الى عالم ، ومن عقلية الى عقلية ، من عقلية مشاغلُها وهمومها عربية اعرابية ، الى عقلية مشاغلها وهمومها ثقافية حضارية . فالدولة العباسية تنفرد بعقلية جديدة لم تُعهد في بني أمية ، وهي ميل أولي الامر فيها الى العلم اياً كان نوعه . فالفرس – كما هو معروف – هم الذين أسسوا هذه الدولة ، فهم اهل ثقافة قديمة وعندهم ميل موروث الى العلم والعلماء . فالخلفاء العباسيون

وإن كان يجري في عروقهم الدم العربي إلا ان تنشئة كثير منهم ليست عربية خالصة كتنشئة الأمويين. لذلك كانوا – بحكم هذه التنشئة – يرغبون في العلم والعلماء. وكان العراق على عهدهم مضطرباً فسيحاً للفكر المختلف الاكـُل. كان فيه الفقه، وكانت فيه الفلسفة، وكانت فيه الفرق المختلفة، وكان فيه العلم بكافة ضروبه، وإليه انتقل العلم اليوناني والحكمة الفارسية. وهكذا كان العراق مستراداً لكل مذهب، ومطمعاً لكل طالب، وبيئة خصبة نبتت فيها كل نحلة، خلافاً لدمشق وبلاد الشام على عهد الأمويين.

ل – والتنافس بين العرب والشعوبيين كان أيضاً من العوامل المهمة في الترجمة. فالشعوبيون ترجموا آثارهم الفكرية وآدابهم القومية على سبيل المباهاة وليظهروا للعرب ما كانت عليه اممهم من حضارة ورقي. وهذا أحد الاسباب التي دفعت ابن المقفع الى نقل كتاب «كليلة ودمنة» عن الفهلوية الى العربية. كذلك حاول بعض الشعوبيين ان يحتقروا العرب كافة ودينهم الذي جعل منهم سادة العالم القديم، فرأوا ان تعاليم الفلسفة والعلم كفيلة بالقضاء على الاسلام وتأليب أبنائه عليه، فاتخذوا منها سلاحاً للتهديم والتخريب، لا ذريعة للبناء والهداية.

م – ومما دعا الى ازدهار الترجمة اخيراً انقسام المسلمين وتفرقهم شيعاً واحزاباً، فكانت الفلسفة بين إيديهم السلاح الأمضى. فراحوا يفلسفون معاني القرآن ويتعمقون في فهمه الى حد تحميله ما لا يطيق، كل ذلك لدعم حججهم وافحام الخصوم.

٥ – العصر الذهبي للترجمة

ظلت المدارس السريانية التي كانت منتشرة في العراق وبلاد الشام قبل الفتح الاسلامي تؤدي رسالتها على الوجه الذى يطيب لها في العصر الأموي. ففي هذا العصر شهد المسيحيون بجميع طوائفهم وشيعهم

بدء عهد عظيم من الحرية والثقة والأمن لا مثيل له تحت الحكم البيزنطي ، مما حدا الى تسمية الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بالفاروق ، وهي لفظة سريانية تعني « المنقذ » او « المحرر » . أجل في العصر الاموي نشأ التفاهم بين المسلمين والمسيحيين واستمر حتى اصبح عرفاً وتقليداً متبعاً في العصور التالية . وكان الخلفاء يتخذون من المسيحيين وزراء وشعراء وأطباء وأرباب صناعات وحِرَف محّضوا السلطان ولاءهم ووفاءهم . ولذلك فقد عاش المسلمون والنصارى في ذلك العصر في وئام وصفاء يربط بينهم حب واحد للوطن الواحد وتعاون في الكفاح المشترك في وجه السيطرة الاجنبية المتمثلة في مستغليهم من أبناء دينهم من قياصرة الروم . وكذلك شهد هذا العصر ظهور أشهر وألمع رجال الكنيسة في سوريا أمثال القديس يوحنا الدمشقي والقديس صفرونيوس والقديس اندريه الكريتي ، وكلهم سوريون من دمشق ومن رجال العصر الاموي .

وظلّ السريان يتمتعون بكل معاني الحرية الدينية والسياسية والفكرية طوال عصور الازدهار الاسلامي . وكل ما كان يطلب منهم للسلطات الحاكمة انما هو الخضوع لقوانينها الزمنية ودفع الجزية . فبنو أمية لم يفكروا يوماً في التعرُّض لشؤون المدارس الفلسفية التي كان السريان يحملون لواءها . وكذلك كان موقفهم من اصحاب المذاهب الاخرى . فقد تركوا المدارس الكبرى من مسيحية او يهودية او صابئة او يونانية وثنية الخ .. قائمة في الاسكندرية وبيروت وانطاكية وحرّان ونصيبين وجنديسابور لم يمسوها بأذى ، وقد احتفظت هذه المدارس بأمهات الكتب في الفلسفة والعلم .

هذا هو موقف بني أمية ، وأما بنو العباس فأمرهم معروف بإزاء تشجيع الحركات العلمية والفلسفية ، ومعنى ذلك ان العصر الذهبي الذي سيلي العصر الاموي كانت له مقدمات وجذور قديمة من سماحة الاسلام ورعايته .

وكان اول عهد المسلمين بالترجمة في القرن الاول للهجرة (السابع للميلاد) كما مرّ معنا . ويقترن باسم مريانوس الرومي ، وهو راهب مسيحي قلنا ان خالد بن يزيد بن معاوية أمره بنقل كتب الصنعة الى اللغة العربية وفي القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد) بدأت التراجم والتعليقات تتوالى في اللغة العربية . لكن الترجمة لم تنشط بالمعنى الصحيح إلا في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) ، وهو العصر الذهبي للترجمة ، عصر المأمون (١٩٨ – ٢١٨ ﻫ / ٨١٣ – ٨٣٣ م) فقد اتسم هذا العصر بإيفاد البعوث العلمية لاستقاء الثقافة من مواردها الاصلية والبحث عنها في منابتها القاصية ، والتشجيع على ترجمة أمهات الكتب الاجنبية من مختلف اللغات في الفلسفة والطب والطبيعة والفلك والرياضة والسياسة ونُظم الحكم . فقد جاء في كتاب (الفهرست) لابن النديم ان المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون . فكتب هذا الى ملك الروم يسأله الإذن في البحث عما يختار من العلوم القديمة المخزونة ببلاد الروم ، فأجابه ملك الروم الى ذلك بعد امتناع . فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج ابن مطر وابن البطريق ومسلم صاحب (بيت الحكمة) وغيرهم . فلما حملوا اليه ما حملوا أمرهم بنقله وترجمته .

ولم يكن المأمون يدخر وسعاً في هذا السبيل . فقد وثّق علاقاته بملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الثمينة وسألهم صلته بما حضرهم من كتب افلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس وغيرهم . وكان من شروط عقد الصلح بينه وبين الامبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث ان يعطيه مكتبة من مكتبات الاستانة ، فكان ذلك ، ووجد فيها كتاب بطليموس في الرياضة السماوية فأمر بترجمته وسماه (المجسطي) .

وأخصّ ما يمتاز به هذا العصر ايضاً ازدهار (بيت الحكمة) . فمن مآثر الرشيد انه أنشأ هذه الاكاديمية الكبيرة ببغداد ونقل اليها ما وجده

من كتب في انقرة وعمورية وبلاد الروم التي غزاها المسلمون ، وقلد عليها يوحنا بن ماسويه . وفي خلافة المأمون وصل النشاط في هـذه الاكاديمية ذروته . فقـد وقف عليها هـذا الخليفة الطُلعة الاموال الطائلة وعيّن سهيل بن هرون مشرفاً عليها . وكانت بهـا مجموعات من الكتب اليونانية أهـديت الى المأمون من صاحب جزيرة قبرص وأخرى جـاءته من القسطنطينية كما مرّ معنا . وقد صُنفت الكتب فيهـا حسب موضوعاتها واختير لها المترجمون المختصون . فكان يعمل فيهـا عدد كبير من النقلة عن اللغة اليونانية والسريانية والفارسية وحتى عن الهندية والقبطية ايضاً إذ لم يكن النقل مقصوراً عن اللغة اليونانية وحدها بل لقد نقل المسلمون الى لسانهم في هذه الدار معظم ما كان شائعاً في عصرهم من العلم والطب والفلسفة والفلك الخ .. وأخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ، فاختاروا من اليونان فلسفتهم ، ومن الهنود حسابهم ورياضياتهم ، ومن الفرس آدابهم الخ .. وكان شعارهم في تلك الحركة العظيمة « الحكمة ضالة المؤمن ، أينما وجدها التقطها » .

ويعدّ (بيت الحكمة) اول مكتبة عامة ذات شأن في العالم الاسلامي أنفقت عليها الدولة العباسية بسخاء ، وكان يجتمع فيها العلمـاء للدرس والاطلاع ، ويلجأ اليها الطلاب للقراءة والتعلم ، ويؤمها الباحثون من مختلف الاقطار الاسلامية يأخذون عنها وينهلون منها . وكان بالمكتبة نُسّاخ يؤتى لهم بالكتب لينقلوا صوراً عنهـا . واذا ضنّ صاحب الكتاب بكتابه انتقل النسّاخ اليه . وكان النسّاخ يتبادلون العمل ليل نهار .

هذا ولم يكن التشجيع على النقل في هذا العصر مقصوراً على الدولة وحدها تنفق عليه بسخاء وتتعهده بالرعاية ، بل لقد كان لبعض الافراد من اهل اليسار وممن عُرفوا بالعلم والفضل ، نصيب وافر فيـه ايضاً . فقد كان لإقدام المأمون على ترجمة كتب العلم والفلسفة أثر كبير في نفوس

الاغنياء من رغبته ، فاحتذى بعضهم حذوه في طلب كتبها والإغداق على مترجميها . ومن هذا البعض بنو موسى المنجم من اثرياء القرن الثالث الهجري وهم محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر . فقد كانوا كثيري الاهتمام بنقل الكتب الى اللغة العربية ولا سيا كتب الرياضة . ويصفهم ابن النديم بأنهم « ممن تناهوا في طلب العلوم القديمة وبذلوا فيها الرغائب واتعبوا فيها نفوسهم ، وأنفذوا الى بلاد الروم من اخرجها اليهم ، فأحضروا النقلة من الاصقاع والأماكن بالبذل السني ، فأظهروا عجائب الحكمة . وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل والحركات والموسيقى والنجوم »[1] . وكانت لهم دار مخصصة لإقامة المترجمين . فعهدوا فيها بالترجمة الى عدد من النقلة المشهورين كحنين بن اسحق وحُبيش بن الاعسم وثابت بن قرة وغيرهم . فيرزقونهم بخمسمئة دينار في الشهر للنقل والملازمة كما يقول السجستاني .

وفي « بيت الحكمة » وقصر ابناء موسى انتقل العلم من الرواية الى الدراية ومن الترجمة الى التأليف ، ومن النقل الى الاجتهاد والبحث والاستقصاء ، وازدهر الانتاج العقلي في ارجاء العالم الاسلامي . وهكذا تلاقت في البيتين افكار ذات جنسيات مختلفة تفاعلت بعضها ببعض وتلاقحت وظلت تتغذى بمناهل تنبع داخل العالم الاسلامي وأخرى تنساب خارجه ، ليتكون من كل ذلك مزاج فكري جديد .

٦ – النقلة

كان القسم الأكبر من الذين عنوا بالنقل والترجمة من السريان ، الذين كان معظمهم نصارى نساطرة ويعاقبة وقليل منهم من اتباع المذهب الارثوذكسي ، والقليل الأقل من اليهود . وقد نقلوا ما نقلوه إما عن التراجم

---

١ – الفهرست ص ٣٧٨ – ٣٧٩ .

السريانية القديمة او تلك التي اصلحها السريان ورتبوها ترتيباً جديداً ، وإما عن اللغة اليونانية رأساً. ولم يبتكر السريان شيئاً من عند انفسهم ، وكل ما ذكروه فهو مأخوذ من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها ونقلوها. وكان يندر ان يُقبل احد منهم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل لقد كان في اكثر الاحيان يعمل بأمر خليفة او وزير او غيرهما من اصحاب المال والنفوذ. وقد قاموا بتراجمهم تكسباً للمال لا حباً للعلم. فهم مترجمون محترفون ونقلة مأجورون. ومعنى ذلك ان الكتب التي نقلوها لا تمثل نزعاتهم هم بل تمثل في الغالب نزعات سادتهم. وأما النقلة العرب والمسلمون فقد كانوا قلة ، وكانوا بعكس السريان ، يغلب عليهم النقل من الفارسية والهندية الى العربية. وكان من بينهم نقلة شيعة ايضاً ربما عُدوا من اقدم المسلمين في الترجمة.

ولا يمكننا بالطبع ان نأتي هنا على ذكر جميع النقلة ، وذلك لوفرة عددهم ، فلا بد ان نجتزىء باشهرهم. فمن الذين ترجموا عن اليونانية مباشرة أو عن السريانية مريانوس الرومي وماسرجويه وعبد الله بن ناعمة الحمصي وآل حنين وآل بختيشوع وآل ماسويه وقسطا بن لوقا ويحيى بن عدي ويوحنا بن البطريق واصطفن بن باسيل ومتى بن يونس ، ومن الذين ترجموا عن الفارسية واليونانية عبد الله بن المقفع وآل نوبخت وعلي بن زياد التميمي ، ومن الذين نقلوا عن الهندية ابراهيم بن حبيب الفزاري وابو الريحان البيروني من العرب ، ومنكه وصالح بن بهلة وابن دهن من الهنود.

اهم المترجمين عن السريانية واليونانية

أ – ماسرجويه الطبيب السرياني اليهودي. – ترجم لعمر بن عبد العزيز (٩٩ – ١٠١ هـ) كناش [١] القس اهرون بن اعين الطبيب الاسكندراني عن السريانية.

---

١ – الكناش والكناشة مجموعة كالدفتر تدرج فيها الفوائد والشوارد.

ب – عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي المتوفى سنة ٢٢٠ هـ – ٨٣٥ م . – ترجم كتاب « الأغاليط » سوفسطيقا ، الحكمة المموهة ، المغالطة والاغاليط لأرسطو وترجم أيضاً شرح يحيى النحوي على كتاب السماع الطبيعي لأرسطو . وفضلاً من ذلك فقد ترجم أيضاً أجزاء من تاسوعات افلوطين التي عرفت لدى المسلمين باسم « كتاب الربوبية » ونُسبت الى ارسطو .

جـ – حنين بن اسحق . – هو ابو زيد بن اسحق العبادي (بفتح العين وتخفيف الباء) المتوفي سنة ٢٦٠ هـ سنة ٨٧٢ م . من أعظم النقلة واكثرهم شهرة . كان مسيحياً نسطورياً ، تعلم اليونانية وآدابها وتعلم العربية على الخليل بن احمد وحذق السريانية والفارسية . اختـاره المأمون لرياسة (بيت الحكمة) وعول عليه في ترجمة كتب ارسطو فأجاد نقلها ، ولذا اختصه بمنح كثيرة ، وكان يعطيه زنة الكتاب الذي يترجمه ذهباً . لذلك كان حنين يكتب الترجمة بحروف غليظة وأسطر متفرقة على ورق غليظ جداً لتعظيم حجم الكتاب وتكبير وزنه .

وقد نقل عدداً كبيراً من الكتب الطبية الى السريانية والعربية كما ترجم عن ارسطو المنطق (المقولات ، البرهان ، المغالطات ، الجدل الخ) «السماء والعالم » ، و «الاخلاق» وجزءاً من كتاب « ما بعد الطبيعة » كما ترجم لافلاطون « الجمهورية » و « النواميس » و « طيماوس » . وهو الذي قام كذلك بترجمة التوراة اليونانية القديمة المعروفة باسم «السبعينية» Suptuagint .

د – اسحق بن حنين . – هو ابو يعقوب اسحق بن حنـين المتوفّى سنة ٢٩٨ هـ سنة ٩١١ م . عمل في خلافة المعتمد والمعتضد وكان معاصراً لابن الرومي . كان ماهراً كأبيه في النقل ، إلا أنه كان أميل الى كتب الحكمة . فقد ترجم الى العربية كتاب « السوفسطائي » لأفلاطون و « ما بعد الطبيعة » و « النفس » و « الكون والفساد » لأرسطو .

ﻫ – **ثابت بن قرة** . – هو ابو الحسن ثابت بن قرة بن هرون المتوفى حوالي سنة ٢٨٨ ﻫ – ٩٠١ م . أشهر علماء الصابئة في العهد الاسلامي . نبغ في الطب والرياضيات والفلك والفلسفة . كان يحسن اليونانية والسريانية والعبرية وكان جيد النقل الى العربية ومن حُذّاق المترجمين . اشتغل بعلوم الأوائل فمهر بها وبرع ، وكانت له معارف واسعة فيها . أتقن ما يسمى اليوم بالهندسة التحليلية وأجاد فيها إجادة عظيمة ، وله ابتكارات فيها سبق بها ديكارت . فقد وضع كتاباً أوضح فيه علاقة الجبر بالهندسة وكيفية الجمع بينهما « تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية » . ترجم في المنطق والرياضيات والفلك والطب وفي طقوس الوثنيين وتعاليمهم . وقد أصلح الترجمة العربية لكتاب (المجسطي) لبطليموس وجعل متنها سهل التناول . كذلك نقل كتاباً آخر لبطليموس اسمه (كتاب جغرافيا في المعمور وصفة الارض) وله مؤلفات كثيرة لم يبقَ منها سوى القليل .

و – **قسطا بن لوقـــا** . – يوناني الأصل ولكنه وُلد ببعلبك فعُرف بالبعلبكي . توفي سنة ٣٠٠ ﻫ – ٩١٢ م . أتقن السريانية والعربية . وعندما رحل الى بلاد الروم في طلب العلم أتقن اليونانية ايضاً ، ثم عاد الى بلاده ومعه كتب يونانية كثيرة . فاستدعاه الخليفة العباسي المستعين بالله الى بغداد وعهد اليه بترجمة الكتب اليونانية . وقـــد برع في نقل الكتب الطبية والرياضية والفلكية ، كما ترجم كتباً فلسفية بعضها منحول : منهـا شرح الاسكندر الأفروديسي ويحيى النحوي الديلمي الملقب بالبطريق على « السماع الطبيعي » وشرح الاسكندر على كتاب « الكون والفساد » وكلاهما لأرسطو ، وكتاب « أسرار الفلاسفة » المنسوب الى افلوطرخس . وكذلك أصلح نقولاً قديمة او معاصرة له في الفلسفة والرياضة . وكان اسلوبه رشيقاً يتسم بالوضوح والمتانة ، كما كانت عبارته دقيقة موجزة .

ز – **يحيى بن عدي المنطقي** المتوفى سنة ٣٦٤ ﻫ – ٩٧٤ م . – من

أشهر مترجمي القرن الرابع للهجرة . كان نصرانياً يعقوبياً من تكريت . درس اللغتين السريانية والعربيـة وقرأ على ابي نصر الفارابي اول فلاسفة الاسلام وأبي بشر متى بن يونس النسطوري رئيس مناطقة عصره .

أهم المترجمين عن الفارسية والهندية واليونانية

أ - عبـــد الله بن المقفع المتوفى سنة ١٤٣ هـ - ٧٦٠ م . - نقل الكثير من تراث الفرس القديم الى العربية مثل « خداي نامه » او سير ملوك الفرس و « آيين نامه » او كتاب المراسم والتقاليد وكتاب « التاج » في سيرة انوشروان وكتاب « مزدك » في الأدب والمثل الأخلاقية المجوسية مما لا يأتلف والمفاهيم الاسلامية ، وكتاب « كليلة ودمنة » الذي أضاف إليه باب برزويـه « قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم للدعوة الى مذهب المنانية » [أي المانوية] على حد تعبير البيروني [١] فضلاً عما يقال من انه ترجم كتب ارسطو المنطقية الثلاثة ايام ابي جعفر المنصور (قاطيغورياس) باري ارمينياس ، انالوطيقـا الاولى) وكتـاب ايساغوجي لفرفوريوس الصوري .

ب - ابو عبد الله محمد بن ابراهيم بن حبيب الفزاري الكوفي . - منجم المنصور العباسي المتوفي سنة ١٦١ هـ - ٧٧٧ م . وهو من أنبـه علمـــاء الشيعة [٢] في عصر المنصور اشتهر بعلم النجوم والترجمة من الهندية الى العربية ، فهو الذي نقل بأمر المنصور الدوانيقي كتابـاً في علم الفلك حين وفد عليه ببغداد عام ١٥٦ هـ - ٧٧٢ م ، فيلسـوف هندي ماهر في معرفـة حركة الكواكب وحسابها ، يحمل كتاباً في علم الفلك على مذهب علماء أمته . وقد عرفه العرب فيما بعد باسم كتاب (السند

---

١ - تحقيق ما للهند من مقولة صفحة ٧٨ .

٢ - الشيخ عبد الله نعمة ، فلاسفة الشيعة ، ص ٦٠ و ٩٩ .

هند) فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب الى العربية وان يؤلف منه كتاب تتخذه العرب اصلاً في حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزاري ، وربما قيل ان المتولي لذلك والده ابراهيم الفزاري وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون (السند هند الكبير) وتفسيره بالهندية (الدهر الداهر) . وقد بقي هذا الكتاب معمولاً به الى أيام المأمون . ثم اختصره فيما بعد ابو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي وضع منه زيجه الذي اشتهر في البلاد الاسلامية .

آل نوبخت ، من أكثر اسر الشيعة الامامية فلاسفة ومنجمين وعلماء وادباء واطباء ، كان الغالب عليهم النقل من الفارسية الى العربية كما كان بعضهم يترجم من اليونانية الى العربية ، وأشهرهم :

جـ - **ابو سهل الفضل بن ابي سهل بن نوبخت** . - المتوفي حوالي سنة ٢٠٣ هـ/٨١٥ م . عاش في عصر الرشيد والمأمون . نقل من الفارسية الى العربية . وقد ذكره الصدر في متكلمة الشيعة فوصفه بانه « الفيلسوف المتكلم والحكيم المتأله ، وحيد دهره في علوم الأوائل ... نقل كثيراً من كتب البهلويين [الفرس] الأوائل في الحكمة الاشراقية من الفارسية الى العربية في انواع الحكمة »[1] كما يقول عنه القفطي ان الرشيد « ولاه القيام بخزانة كتب الحكمة ، وكان ينقل من الفارسي الى العربي من كتب الحكمة الفارسية ، ومعوله في علمه وكتبه على كتب الفرس »[2] .

د - **الحسن بن موسى النوبختي** . - المتكلم الفيلسوف المتوفي حوالي سنة ٣١٠/٩٢٣ م . كان من نقلة كتب اليونان الى لسان العرب « وكان يجتمع اليه جماعة من النقلة مثل ابي عثمان الدمشقي واسحق وثابت وغيرهم .

---

١ - المصدر السابق ص ١٧٨ .

٢ - نقلا عن المصدر السابق ص ١٧٨ أيضاً .

وكانت المعتزلة تدعيه والشيعة تدعيه ، ولكنه الى حيز الشيعة ، لأن آل نوبخت معروفون بولاية عليّ وولده عليهم السلام في الظاهر . وكان جمّاً للكتب ، قد نسخ بخطه شيئاً ، وله تأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها [1] » كذلك يذكر المستشرق آدم متز صاحب كتاب « الحضارة الاسلامية » ان النـوبختي – وهو مؤلف اول كتاب له شأن في الآراء والديانات – كان من نقلة كتب اليونان الى لسان العرب [2] » .

●

هذا والترجمة لم تكن قاصرة على هؤلاء المترجمين ولا على هذه الكتب . فقد كان هناك مترجمون آخرون اقل شهرة من هؤلاء كما كان هناك كتب اخرى غير تلك التي اتينا على ذكرها ودونها اهمية .

ثم ان أصل هذه الكتب المترجمة قد ضاع ومـا بقي منها حتى الآن فإنما هي شذرات مبعثرة هنا وهناك في دور الكتب الرسمية والخاصة ، في بيروت وبغداد والقاهرة واسطنبول وبرلين وباريس ومدريد وغيرها .

وربما يُظن ان الكتاب الذي يوصف بأنه نُقل الى العربية قد نقلت كل موضوعاته اليها . ولكن يجوز ألا يكون قـد نقل منه إلا بعض اجزائه ، ومع ذلـك نراه يذكر في عداد الكتب المنقولة لدى مؤرخي حركة النقل والترجمة من العرب .

ومما يلفت النظر في الكتب المنقولة عن اليونان ان النقل كان محصوراً في فنون العلم والفلسفة دون ان يتعداها الى عالم الأدب والشعر . فنحن لا نعثر في العربية على كتاب نُقل عن الأدب اليوناني . فالعرب لم يطلبوا من اليونان العون في الأدب ، لم يطلبوا مثلاً ترجمـة هوميروس الشاعر او

---

١ – ابن النديم ، الفهرست ص ٢٥١ – ٢٥٢ .

٢ – آدم متز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ج ١ ص ٣٦٦ . الطبعة الثالثة .

سوفوكليس او يوريبيدس او بندار او ارسطوفان الخ . وذلك لاعتقادهم الراسخ دائماً بأن شعرهم هو في الذروة من الشعر ولاعتزازهم بآثارهم الأدبية التي كانوا يقدمونها على كل أثر ، ويجدون في انفسهم ان لهم — دون غيرهم — ملكة الفصاحة والبيان ، مما أدى بهم الى الاعراض عن كل أدب آخر . وكذلك لم يطلبوا منهم العون في توجيههم الروحي لأنهم معتزون بإسلامهم . فالموضوعات الرئيسية للدراما الاغريقية كانت ذات صفة دينية وأسطورية لا تروق للعرب ذوي المفاهيم الدينية المختلفة ، ولا تثير حساسيتهم بسبب الشعور الإسلامي الغامر الذي استحوذ عليهم وملك جوانب نفوسهم . فهم لم يطلبوا من اليونان إلا ما احسوا بالحاجة اليه لاستكمال اوجه النقص في ثقافتهم العقلية . ولئن ترجمت الى اللغة العربية بعض نفائس الأدب الفارسي فلم يكن ذلك بايحاء من العرب بل لأن المترجمين من ابناء فارس رأوا — لغرض في النفس — ان يطلعوا العرب على ادبهم فنقلوا بعض كتبهم المشهورة الى العربية .

ويمكن ايضاً تعليل ذلك على نحو آخر يقوم على المنطق الحضاري ، وهو ان التراث الانساني فيه جانبان : جانب مشترك بين جميع الشعوب وجانب قومي يخص شعباً دون شعب . ففي حالات التبادل الثقافي والتفاعل الروحي بين الأمم والشعوب ينحصر التأثير والتأثر في الجانب المشترك فقط وأما الخصائص القومية فلا تنتقل إلا بنوع من الافتعال والاقتسار دون ان تؤتي أكلها . وهكذا فالفلسفة اليونانية والعلم اليوناني والهندي تراث عقلي انساني سريع السريان والانتقال . وأما أدب الملاحم والدراما الخ ... فهو أدب قومي بطيء السريان . الاول يؤتي أكله في بيئته وخارجها ، وأما الثاني فينحصر الابداع فيه في الحدود الضيقة لبيئته .

وأخيراً ينبغي علينا هنا ألا نغلو في تقدير اثر النقلة السريان وغيرهم كما يفعل البعض . فلا احد ينكر الاهمية الكبيرة التي يتمتعون بها في

تاريخ الفكر الاسلامي ، لكن هذه الاهمية لها حدودها المقررة التي لا يجوز للنقلة في كل حضارة ان يتخطوها . فمن الضروري ان نعلم ان الفكر الاسلامي لا يدين كله او جله لنفحات بعض النقلة المحترفين الذين قاموا بتراجمهم تكسباً للمال لا حبــاً للعلم . فمع تقديرنا العظيم لهؤلاء النقلة وللخدمات الجلى التي أسدوها للفكر الاسلامي ، إلا انه يجب ألا نذهب في هــذا التقدير الى حدّ الشطط فنجعل من العرب والمسلمين كمية مهملة ومن النقــلة عمالقة أفذاذاً كان الفكر الاسلامي بين ايديهم مــادة طيعة يشكلونها كما يشاؤون . وكم كان أحرى بهم ان يشكلوا انفسهم ويصلوا الى القمة التي وصل اليها العرب . وإلا فكيف نفسر استقدام العرب لهم وتشجيعهم إياهم وتسابقهم على اقتنائهم ودفع الاجور العالية لهم ، وإيفاد البعوث والسفارات للبحث عن الكتب في الأقبية والزوايا وظلمات المكتبات العامة والخاصة وعقــــد المعاهدات لحيازتها وجعل الحصول عليها شرطاً لوقف القتال وجزءاً من غنــائم الحرب ؟ فليت شعري ! علامَ يدلّ كل اولئك ؟ أفلا يدلّ على انه لا بد ان ندخل في حسابنا الى جانب النقلة السريان اولئك الذين استقدموا هؤلاء النقـــلة وأغروهم بمختلف الطرق والأساليب للعمل معهم ونقل مــا يمكن نقله من الكتب الى لغتهم ؟ أفلا يدلّ هذا على ان النقلة انما كانوا مجرد أدوات مسخّرة لأغراض سادتهم ، مجرد أدوات للعمل ووسائل للتعبير عن الذات ، الذات الحيّة الواعيــة الأصيلة التي تتدفق بالقوة والنشاط وتجيش بالإمكانيات الفيّاضة التي تريد ان تتحقق فتركب كل صعب وتذلل كل عقبــــة وتقضي على كل عائق وتنطلق كالسيل لا يقف في طريقه اي شيء ؟ هــذا في الواقع ما يفسر لنا وثبة العرب وانطلاقتهم الرائعة .

ولنا شاهد على ذلك ما يجرى أمامنا اليوم ويتكرر كل يوم . فهذا العلم الغربي مترجم في كل مكان لا تكاد تخلو منه لغة من اللغات . لكن ذلك لم يكن كافياً لانجاب الفلاسفة والعلماء والقــادة ورجال الفكر .

فهؤلاء محصورون في مناطق ضيقة جداً ليست شيئاً مذكوراً في حساب المعمور من الأرض . هناك يعمل العلم وهناك فقط يؤتي أكله ويينع ثمره ، هناك فقط تتفاعل العقول وتتلاقح وهناك يُصنع التاريخ . وليس هناك فقط ، بل الآن فقط . بمعنى ان عقولاً قليلة جداً تختمر به في هذه الفترة بالذات ، وهي فترة ليست شيئاً مذكوراً في عمر الزمن ، تلك سُنة التاريخ وذلك دأبه ، فتراه لا يستقر في مكان فريد يبقى فيه الدهر كله ، وانما هو حوّلٌ قُلّبٌ جوّال ، لا يكاد يحل ببلد مدة من الزمن حتى يغادره الى غيره ، فانما هي الأيام دول بين الناس .

ولم يشذ تاريخ العرب عن ذلك ، فقد أتى على العرب حين من الدهر كان التاريخ فيه طوع بنانهم ، بحيث لا يأتي يوم إلا وتكشف لنا فيه اعمال البحث والتنقيب بين المخطوطات مأثرة جديدة عن مآثرهم المطوية ، ولا ينكر ذلك إلا مكابر . فلا يجوز ان نتحامل على هؤلاء القوم لأغراض غير علمية وغير موضوعية أملاها الحقد والتشفي والتعصب الذميم .

٧ – طريقة النقل

لم تكن الترجمة في اول عهد المسلمين بها كما كانت في طور النضج . فهناك مراحل مرّت بها وأطوار أتت عليها ومشاكل قابلتها قبل ان تستقيم وتنضج . ولذلك فان الكثيرين يشكّون في قيمة الترجمات العربية ويستهينون بجهود النقلة . والحق ان هذا إنما ينصبّ على أوائل النقلة لا على أواخرهم ، وعلى صغار المترجمين لا على أكابرهم . فالتعثر لا بد منه قبل الخطو السديد ، والتخبط في الرأي والمشورة كثيراً ما ينتهي بالحكم الصائب والفكر الثاقب . وأعظم الابتكارات نجاحاً كانت وليدة المحاولة والخطأ والتعسف في الرأي وركوب العشواء .

والسبب في ضعف تلك الترجمات إما لأن أوائل النقلة لم يكونوا من

الفنيين المختصين بدراسة الفلسفة بل كانوا من أطباء مدرسة جنديسابور ، او لأنهم لم يرجعوا الى الأصل اليوناني وإنما عمدوا في اكثر الحالات الى الترجمات السريانية . والترجمات مهما بُذل فيهـا من حذق وعناية وعلم ودراية لا تكون كالأصل وبخاصة الترجمات السريانية . فقد تعوّد اصحابها التصرف بالأصل وإضافة شروح وآراء اخرى اليها قد تخالف آراء المؤلفين نُسبت الى اصحاب تلك المؤلفات عمداً او سهواً .

لذلك لم يكن غريباً أن تتعرض النقول الأولى لسيل من الحملات املتها النظرة العجلى والرأي الفطير . ولكن هذه النقول لم تكن نهائية . وليس أدل على ذلك من إعادة ترجمة الكتاب الواحد مرات متعددة عن مصادر مختلفة ومقابلة الترجمات بعضها ببعض ، وكانت هذه الطريقة من الأساليب المتبعة بين العلماء للوصول الى النص الاصلي الصحيح . ويذكر المؤرخون ثمانية وثمانين ترجمة مختلفة قام بها ثلاث وعشرون ناقلاً لعشرين كتاباً من كتب أرسطو ؛ وهكذا يكون للكتاب الواحد أكثر من أربعة نقول مختلفة ، مما يؤذن بالرغبة الاكيدة في تحري الدقة والحرص على الامانة العلمية ، كما نفعل في هذه الايام ؛ وهذه الطريقة العلمية السليمة بدت تباشيرها في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) .

ولدينا أمثلة عديدة على هذه الطريقة . فهذا حنين بن اسحق – وهو خير ممثل لهـا – يصف لنا أسلوبه في العمل وهو بسبيل ترجمة سريانية لأحد كتب جالينوس فيقول : « ثم اني ترجمته – وأنا حدث من أبنـاء عشرين سنة أو أكثر قليلاً – لمتطبب من أهل جنديسابور يقـال له شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانية كثيرة الإسقاط . ثم سألني بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها – حبيشُ تلميذي اصلاحه بعد ان كانت قد اجتمعت له عندي عدة نُسخ يونانية ، فقابلت تلك بعضها ببعض حتى صحت منها نسخة واحدة ، ثم قابلت بتلك النسخة [التي ترجمها ابن شهدا

ترجمة سيئة النص [السرياني وصححته ، وكذلك من عادتي ان افعل في جميع ما أترجمه »[1].

كما جاء على هامش « كتاب الخطابة » من مخطوطة الكتب المنطقية لأرسطو الموجودة في المكتبة الوطنية بباريس هذه العبارة :

« يجب ان تعلم اني كنت انسخ هذه النسخة عن نسخة عربية ، وما اجده فيها مما أشك فيه كنت أرجع فيه الى نسخة سريانية صحيحة وانظر ما يجب ان يصلح أصلحه واثبته مصلحاً في هذه النسخة »[2].

وكانوا يشترطون لصحة النقل – الى جانب معارضة النسخ وتصحيحها بعضها ببعض – فهم اللغة المنقول فيها واللغة المنقول اليها . ولا يقتصر الأمر على ذلك بل كانوا يشترطون أيضاً فهم الموضوع وتصوره كتصور قائله والاحاطة به احاطة تامة . ومصداق ذلك هذه الملاحظة التي وردت في أول « كتاب سوفسطيقا من نقل ابي زكريا يحيى بن عدي :

قال الشيخ أبو الخير الحسن بن سوار رضي الله عنه :

« لما كان الناقل يحتاج في تأدية المعنى الى فهمه باللغة التي اليها ينقل ، إلى ان يكون مُتصوّراً له كتصور قائله وأن يكون عارفاً باستعمال اللغة التي منها ينقل والتي اليها ينقل ، وكان أثانس الراهب غير فهم بمعاني أرسطو طاليس فيه ، داخل نقله الخللُ لا محالة . ولما كان مَنْ نَقَلَ هذا الكتاب ، من السريانية بنقل أثانس ، الى العربية ممن ذكر اسمه ، لم يقع اليهم تفسير له ، عوّلوا على أفهامهم في ادراك معانيه ، فكلٌ اجتهد في اصابته الحق وادراك الغرض الذي إياه قصد الفيلسوف ، فغيروا ما نقلوه

---

١ – حنين ، رسالة رقم ٣ ، نقلاً عن الدكتور فرانتز روزنتال ، مناهج العلماء المسلمين ، ص ٧٣ مع تعديل طفيف في آخر النص ليستقيم معناه .

٢ – نقلا عن حنا الفاخوري وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية جـ ٢ ص ٢٧ .

من نقل أثانس الى العربية . فلأننا احببنا الوقوف على ما وقع لكل واحد منهم كتبنا جميع النقول التي وقعت الينا ليقع التأمل بكل واحد منها ويستعان ببعضها على بعض في ادراك المعنى ، وقد كان الفاضل يحيى بن عدي فسّر هذا الكتاب تفسيراً رأيت منه الكثير وقدرته نحو من ثلثيه بالسريانية والعربية ، واظن تمّمه ولم يوجد في كتبه بعد وفاته . وتصرفت بي الظنون في امره : فتارة اظن انه ابطله لأنه لم يرتضه ، وتارة انه ُسرق ، وهذا أقوى في نفسي . ونقل هذا الكتاب النقل المذكور قبل تفسيره إياه . فلذلك لحق نقله اعتياص ما لأنه لم يشارف المعنى واتبع السرياني في النقل . وقد ُوجد في وقتنا هذا تفسير للاسكندر الافروديسي له باليونانية يمجر من اوله كراسة ولم يخرج منه إلا اليسير . واتصل بي ان أبا اسحاق ابراهيم بن بكوش نقل هذا الكتاب من السرياني الى العربي ، وانه كان يجتمع مع يوحنا القس اليوناني المهندس المعروف بأبي قتيلة على اصلاح مواضع منه من اليوناني ولم يصل اليّ . وقيل ان أبا بشر رحمه الله اصلح النقل الأول واصلح نقلاً آخر ولم يقع إليّ . وكتبت هذه الجملة ليعلم من يقع اليه هذا الكتاب صورة امره والسبب في اثباتي جميع النقول على السبيل المسطور »[1] ثم يثبت ثلاث ترجمات مختلفة للكتاب الواحد .

وقد أدرك النقلة ايضاً بحدس عميق انه لا يكفي لصحة النقل مقابلة النصوص وتصحيحها بعضها ببعض ، كما لا يكفي ايضاً فهم اللغة المنقول منها واللغة المنقول اليها ولا فهم الموضوع المراد نقله . فلهذه الشروط حدود للعمل لا يمكن تخطيها تفرضها طبيعة اللغة المنقول منها وخصائصها العامة وعدم قدرة اي لغة منقول اليها ان تعكس هذه الخصائص وتستوعبها جميعاً . فالألفاظ انما تكتسب معانيها في كل لغة بعد تجارب كثيرة وأحداث متعددة لا تتكرر دائماً ، بل هي تختلف باختلاف الزمان والمكان . فاذا

١ — نقلاً عن المصدر السابق ص ٢٧ — ٢٨ .

ابتعد اللفظ عن موطنه تطلّب من المترجم جهداً كبيراً لتوفير اللفظ المرادف له في اللغة المنقول اليها ليؤدي في ذهن السامع في موطنه الجديد نفس المعنى الذي كان له في موطنه الاصلي. ماذا أقول ! ان نقل المعنى من لغة الى اخرى أشبه بنقل الزهرة من منبتها يعرضها للجفاف ونضب العبير، او كنقل الغرس يقلل نسغه ويضعف امكانات الحياة فيه كلما طال به النوى. ففي الترجمة دائماً إخلال بالمعنى لا يمكن تداركه، وهو يختلف في الشدة والظهور، وكل عبقرية المترجم انما تكمن في مدى قدرته على تخفيفه والتقليل منه. اما إزالته والقضاء عليه فأمر لا سبيل له اليه، مهما بذل من الجهد وتحرّى مطلب الصواب. وأظهر ما يكون ذلك في الشعر : فان الترجمة من شأنها ان تشوهه وتفقد روعته وعناصر الجمال فيه، لأن «كثيراً من المعنى يضطرب بسبب تغيير في التركيب اللغوي الذي تقتضيه اصول اللغة المترجم اليها»[1]. وكان احد علماء العربية من القدماء، وهو السيرافي، يتشكك كثيراً في صحة نقل فلسفة اليونان وعلومهم الى اللغة العربية، ويقول لأحد النقلة المشهورين، وهو يونس بن متى، في مناظرة رواها ابو حيان التوحيدي في رسالته :

«على ان هناك سراً ما علق بك ولا أسفر لعقلك، وهو ان تعلم ان لغة من اللغات لا تطابق لغة اخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، في أسمائها وأفعالها وصروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها ... الخ»[2].

كذلك يذكر التوحيدي في مقابساته :

---

١ — ابو سليمان، صون الحكمة، ص ٣٥ ب، نقلاً عن فرانتز روزنتال، المصدر السابق ص ٧٥.

٢ — نقلاً عن مقال للدكتور ابراهيم أنيس في مجلة العربي عدد ٩٩، ص ٣٤ — ٣٥.

« على ان الترجمة من لغة يونان الى العبرانية ومن العبرانية الى السريانية ومن السريانية الى العربية قد أخلّت بخواص المعاني في ابدان الحقائق اخلالاً لا يخفى على أحد . ولو كانت معاني يونان تهجس في نفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع وافتنانها المعجز وسعتها المشهورة لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب وكاملة بلا نقص ، ولو كنا نفقه من الأوائل اغراضهم بلغتهم لكان ذلك ايضاً ناقعاً للغليل وناهجاً للسبيل ومبلغاً الى الحد المطلوب[1] » .

وقد عرض عبد القاهر الجرجاني في كتابه « اسرار البلاغة » لهذه المسألة ايضاً وزادها دراسة وتفصيلاً . فهو يقول ان العرب قد وضعت لكل جزء من اجزاء الجسم في الانسان والحيوان لفظاً خاصاً . « فالشفة » في الانسان هي « المشفر » للبعير و « الجحفلة » للفرس . فكيف العمل عند نقل هذه الفروق في الكلمات التي قد لا توجد في كل لغة ؟ للاجابة عن هذا السؤال نراه يفرق بين نوعين من الاستعارات ، استعارات غير مفيدة ، لا تعدو ان تكون توسعاً في اللغة ، واستعارات مفيدة . فأما الاستعارات غير المفيدة فهو يطالب فيها بنقل المعنى دون اللفظ ، فالفارسي مثلاً اذا اراد ان ينقل الى لغته نصاً من النصوص المشتملة على « الشفة والمشفر والجحفلة » ينبغي عليه ان ينقله بالمعنى ، اي بالكلمة العامة التي تدل على « الشفة » لا بالكلمة التي تدل على نوع الحيوان ، هذا في الاستعارات غير المفيدة ، اما الاستعارات المفيدة ، كأن تصف انساناً بأنه أسد ، أو سفينة بأنها جبل فهو يطالب فيها بوجوب النقل باللفظ ومراعاة الاستعارة ، ذلك بأن نقل الاستعارة المفيدة بمعناها فقط فيه حرمان من نكتة بلاغية[2] .

---

١ – المقابسات، نقلاً عن الدكتور عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الاسلام ج٢ ص ٧٣.

٢ – انظر مجلة العربي ، العدد المذكور ، ص ٣٥ .

ومن هنا فقد وجدت طريقتان في الترجمة : الترجمة الحرفية ، أي نقل الجملة من لغة الى اخرى كلمة كلمة ، والترجمة بنقل المعنى الصحيح . أما الترجمة الحرفية فقد كانت شائعة بين المترجمين السريان عندما كانوا يترجمون من اللغة اليونانية وبين المترجمين اليهود واللاتين في طليطلة عندما كانوا ينقلون من العربية الى العبرية واللاتينية بعد خروج العرب من اسبانيا . ان هذا النوع من الترجمة الحرفية كان اسلوباً مألوفاً عند العرب لكن منذ عهد حنين بن اسحق في القرن التاسع الميلادي اصبحت مهمة المترجم – نظرياً وعملياً – نقل المعنى الصحيح نقلاً دقيقاً مضبوطاً [١] .

ومما هو جدير بالذكر ان السريان الذين كان لهم دور خطير في الترجمة اورثوا العرب طريقة النطق السرياني لعدد كبير من الألفاظ اليونانية التي لم تتسرب الى اللغة العربية رأساً وإنما تسربت اليها بواسطة اللغة السريانية . والدليل على ذلك ان العرب يلفظون الكلمات اليونانية المعرّبة لا كما يلفظها اليونان بل كما يلفظها السريان . إذ يقولون مثلاً « سقراط » و « افلاطون » و «اقليم» و « فندق » لا « سقراطيس » و «بلاطون» و «قليما» و «بندوخيون» كما يقول اليونان . ومما يلفت النظر هنا ايضاً ان العرب سموا اليونان لا بالاسم اليوناني « هيلين » بل بالاسم السرياني « يونان » .

٨ – الانتحال

لقد كان الانتحال بضاعة رائجة عند القدماء والقرون الوسطى على السواء . فقد يظن الانسان لأول وهلة ان جميع الكتب التي نقلت الى العربية هي لمن نسبت اليهم . فهناك كتب نقلت الى هذه اللغة باسم افلاطون وهي ليست له ، وأخرى باسم ارسطو وهي ليست له . فمن الكتب التي كانت تنحل الى افلاطون ونقلت الى العربية «كتاب الروابيع».

---

١ – انظر وررتتال ، المصدر السابق ص ٧٧ .

كذلك من الكتب التي كانت تُنحل الى ارسطو ونقلت الى العربية ايضاً « كتاب التفاحة » و « كتاب الربوبية » و « كتاب الابضاح في الخير المحض » وكتاب « سر الأسرار » .

فالكتاب الاول « كتاب الروابيع » هو كتاب في علم الصنعة ، أي الكيمياء القديمة التي يراد منها تحويل المعادن الخسيسة (كالرصاص مثلاً) الى معادن شريفة (كالذهب والفضة) . وقد زعم واضعه انه لأفلاطون . وقد ترجم الى اللاتينية في اواخر القرن الثاني عشر[1] .

والكتاب الثاني ، « كتاب التفاحة » يصور فيه مؤلف مجهول ، حالة ارسطو والموت يقترب منه وهو – بتفاحة في يده – يناقش تلاميذه في الموت والروح والخلود والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة البدن . ويكاد يكون هذا الكتاب نقلاً عن محاورة « فيدون » لأفلاطون . وقد نشر كتاب « التفاحة » لأول مرة في مجلة « المقتطف » سنة ١٩١٣ .

وأشهر هذه الكتب جميعاً كتاب « الربوبية » ويصوّر صعود النفس الى العالم العقلي بالرياضة والتأمل حتى تخترق حجب الغيب وتصل الى نور الانوار . وهذا الكتاب هو عبارة عن مقتطفات من « تاسوعات » افلوطين (التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة) جمعها مؤلف سرياني مجهول ، وقد نقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي . وقد نشره لأول مرة ديتريصي ، برلين سنة ١٨٨٢ ثم نشره الدكتور بدوي في كتابه « افلوطين عند العرب » القاهرة سنة ١٩٥٥ .

وأما كتاب « الايضاح » فهو يصف إشراق الله على النفوس ، وهو يسمي الله نوراً . فهو النور العقلي وشمس العقول ، وهو جمال ومحبة ،

---

١ – انظر عنه عبد الرحمن بدوي : الافلاطونية المحدثة عند العرب ص ٤٢ – ٤٤ و٤٥ – ٤٦ و١١٧ – ٢٣٩ .

وجميع الموجودات صادرة عنه . اما الشر فهو عدم وجود . وهذا الكتاب هو عبارة عن نصوص مقتبسة من كتاب « الإلهيات » لأفروقلوس (Proclus) زعيم الفرع الأثيني للأفلاطونية الحدثة ، جمعها راهب سوري في القرن الخامس الميلادي انتحل لنفسه اسم ديونيسيوس الاريوباغي وأطلق عليها اسم « مبادىء الالهيات » ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الاخير وأسموها « الايضاح في الخير المحض » ويسمى ايضاً « كتاب العلل » (Liber de Causis) فصدرها جيرارود الكريموني عندما نقل « الايضاح » الى اللاتينية في الربع الاخير من القرن الثاني عشر ، وذلك لأنه يدور حول مبحث العلل . وعندما نقل غيُّوم دي موربك كتب افروقلوس عُرف ان « كتاب العلل » جزء من « مبادىء الالهيات » لأفروقلوس . وقد نشره الدكتور بدوي في كتابه الآنف الذكر « الافلاطونية المحدثة عند العرب » .

وأخيراً كتاب « سر الاسرار » ويبحث في تدبير السياسة . وقد امتلأ في الوقت نفسه بفصول طويلة في علوم الاسرار ، وهي علوم الطلسمات والنجوم والسحر . وفيه قواعد عددية يمكن بواسطتها استخراج الغالب والمغلوب في الحروب . وقد زعم مترجم هذا الكتاب يوحنا بن البطريق انه عثر عليه بعد التنقيب وأعمال الحيلة في هيكل الشمس في اثناء بعثته الى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية ، وهي البعثة التي أنفذها المأمون الى بلاد الروم في العقد الاول من القرن الثالث الهجري . وقد نشره لأول مرة الدكتور عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٥٤ ضمن كتابه « الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام » .

تلك هي أهم الكتب التي لأفلاطون وأرسطو وكان لها تأثير ضار كبير في الفكر الاسلامي .

ويحق لنا ان نتساءل الآن : ما الباعث على الانتحال وما هي الاسباب

التي تكمن وراءه ؟ كيف يتأتى لأحد ان ينحل آراءه هو لغيره مع انها عصارة فكره ومخاض عقله ؟

اذا كانت هذه الآراء المنحولة للغير سياسية او دينية متطرفة فالسبب مفهوم : فالانسان في هذه الحالة قد ينحل آراءه لغيره حذراً على نفسه وخوفاً من بطش السلطات الدينية والسياسية .

لكن اذا كانت هذه الآراء لا تمسّ الدين او السياسة فالمسألة تستوقف النظر حقاً . فقد يحدث ان نجد بعض المؤلفين التافهين الذين يسعون وراء الكسب المادي دون الجهد العلمي ، يغفلون ذكر اسمائهم فيضعون اسماً كبيراً على مؤلفاتهم ترويجاً لها . فالاسم الكبير على الكتاب أدعى لترويجه من الاسم التافه المغمور .

وهناك سبب آخر لهذه الظاهرة يذكر حنين بن اسحق عندما يعلل وجود كتب كثيرة منتحلة تُنسب الى جالينوس . فهو يعتقد ان وجود امثال هذه الكتب انما يعود الى خيلاء بعض الناس وزهوهم بأن في مكتباتهم كتباً لأعاظم المؤلفين القدامى اكثر مما يملكه غيرهم من الناس [1] . وعنده تعليل آخر ايضاً وهو ان تكون هذه الكتب المنسوبة غلطاً الى جالينوس نتيجة خطأ في معرفة المؤلف الحقيقي : فقد يحدث ان اسم المؤلف الذي يظهر في الجزء الاول من مخطوطة ذات اجزاء اخرى تعالج موضوعات مختلفة لمؤلفين مختلفين لم تذكر اسماؤهم — يُظن خطأً انه اسم المؤلف لجميع تلك الاجزاء [1] .

ويرى روزنتال ان الانتحال بين علماء الدين كان قليلاً نسبياً ، غير انه كان فاشياً على نطاق واسع في علم الهيئة والكيمياء وعلوم السحر ، تلك

---

١ — انظر روزنتال ، المصدر السابق ص ١٢٦ .

العلوم التي كان ينظر اليها جلّ علماء المسلمين على انها علوم تقع بين العلم الحقيقي وأعمال الشعوذة .

وليس معنى هذا ان روح النقد كانت منعدمة عند العلماء المسلمين ، بل على العكس من ذلك . فلقد ظهرت هذه الروح منذ العصور الاولى لتاريخهم كما يقول روزنتال [١] . فعندما فشا الوضع في علم الحديث وجدوا ان من واجبهم ان يضعوا مبادىء وقوانين عامة لمعرفة الصحيح من الزائف [٢] . كما يشيد روزنتال أيضاً بقصة الخطيب البغدادي حين فضح الوثيقة التي يدّعي يهود خيبر انهم مُنحوا بموجبها امتيازات خاصة وأظهر انها مزوّرة . ويقول روزنتال ان هذا الكشف « أكسب البغدادي شهرة واسعة باقية . وتجدر الإشارة هنا الى ان الخطيب البغدادي لم يضف بذلك شيئاً جديداً ، بل لقد فعل ما كان يفعله العلماء المسلمون الذين كانوا يقابلون بين التواريخ المذكورة في الخبر او القصة التي يحققون في صحتها او عدم صحتها . واذا ظهر تباين او تناقض حكموا بأن الخبر لا يمكن ان يكون صحيحاً بالشكل الذي ورد فيه » [٣] .

قلنا ان روح النقد ظهرت عند العلماء المسلمين في وقت مبكر . فان ما نقلوه عن اللغات الاخرى أطلعهم مثلاً على جالينوس وملاحظاته الدقيقة الحكيمة حول الشك في صحة الكتب المنقولة لأبقراط . فقد ثبت لحنين ، هذا المترجم الفذ ، ان الناحية اللغوية وبعض محتويات الكتب التي تنسب الى جالينوس في العادة ، تبيّن انها منحولة . فان « كتاب جالينوس الكبير في النبض » الذي عثر عليه حنين في مخطوطة يونانية تُنسَب الى جالينوس لا تدلّ محتوياته على تأليف من المستوى الرفيع ، لذا حكم عليها

---

١ — المصدر السابق ص ١٣١ .
٢ — المصدر السابق ص ١٣٠ .
٣ — روزنتال ص ١٣٠ — ١٣١ .

حنين بأنها ليست من تأليف جالينوس . لكن كيف العمل وجالينوس نفسه يذكر في مؤلفه « فينكس » الذي أورد فيه كتبه انه صنّف هذا الكتاب؟ لذا افترض حنين ان جالينوس عندما جاء على ذكر الكتاب الكبير في النبض (في حديث شفوي او في كتاب آخر) ، ربما لم يكن قد ألّف الكتاب بعد ، وكل ما هنالك انه كان مزمعاً على كتابته ثم بدا له فغيّر رأيه فيما بعد . فلعل رجلاً سمع عن عزم جالينوس على تأليف الكتاب فأقدم على كتابة رسالة قصيرة في النبض ونسبها الى جالينوس ثم أثبت اسم الكتاب بعد ذلك في كتاب « فينكس » لكي يضمن لكتاب « النبض » شهرة ورواجاً . وقد كان . وهناك حلّ آخر ايضاً يقترحه حنين فيقول ان ورود اسم الكتاب في « فينكس » ربما يمكن تعليله بأن جالينوس قد يكون ألّف « الكتاب الكبير في النبض » فعلاً لكنه فُقد فيما بعد ، فوصل الينا الكتاب المشكوك في صحته والذي انما كُتب ليحلّ محل النسخة المفقودة .

قد تكون هذه الحلول التي يقترحها حنين وطريقته السابقة في معارضة النقول ومقابلتها بعضها ببعض وتصحيح بعضها ببعض ومنهجه في النقد الداخلي للنصوص ، قد يكون كل اولئك من ابتكار حنين ، ولكننا نرجح ان الابتكار قد كان في بعض التفاصيل ، فقد تجمعت لعلماء المسلمين تجارب عقلية عديدة وكانت لهم تقاليد راسخة في علم الحديث ونقد النصوص . ويؤكد روزنتال ان العلماء المسلمين قد أبدوا شكوكهم في صحة كتب كثيرة تنسب الى مؤلفين قدماء[1] . وسنرى كيف تتجلى الروح النقدية بقوة لدى مفكر اسلامي فذ كإبن خلدون في كلامه على أغاليط المؤرخين .

وقد كان من دواعي النقد عند المسلمين كما يقول روزنتال الخلافات

---

١ – المصدر السابق ص ١٣٢ .

والمنازعات العقائدية والدينية التي شحذت عقولهم وصقلت اذهانهم . فقد كان علماء أهل السنة يحرصون على اثبات ان الكتب المنسوبة الى الإمام علي بن ابي طالب كتب مزورة ، كما قضى الأدباء المسلمون وقتاً طويلاً يتجادلون في صحة الشعر الجاهلي ، وان كثيراً من الأدلة التي كانوا يدلون بها لا تزال لها قيمتها حتى يومنا هذا[1].

ومن أهم الوسائل التي كانوا يعولون عليها لتحقيق النصوص ونقدها نقداً داخلياً الاكثار من نُسخ الكتاب الواحد. فالكتب بوجه عام كانت متوفرة جداً وفي متناول ايديهم ، فقد نقل الجاحظ عن موسى بن عيسى ان في مكتبة يحيى [البرمكي] وفي مدارسه ثلاث نسخ من كل كتاب »[2]. وكان العالم الذي يجمع الشعر ويحققه يحتاج - على ما يقول روزنتال[3] - الى اكثر من نسخة واحدة من الديوان الواحد والمجموعة الواحدة لكي يستطيع المقابلة بينها. وكثيراً ما كان يتيسر له عدد من النسخ ، فقد كانت المكتبات - وخاصة في مصر - تحتوي على عدد كبير من الكتب والمراجع التي يحتاج اليها العالم ، وكان السبكي يفخر بانه كان يملك نسختين من كتاب « الذيل » للسمعاني (والنسختان تثبتان صحة مقتبس وجده السبكي في ابن الصلاح[4] ، كما كان عند ابن خلكان نُسخ عديدة من مختصر ابن الأثير لكتاب « الانساب » للسمعاني ، وفي جميعها يتكرر الخطأ الذي كان ابن خلكان يشك فيه ، وكذلك كتاب « صحيح البخاري » فقد كانت نُسخة متوفرة دائماً بما في ذلك نُسخ بالروايات المختلفة ، اذ يذكر ابن حجر ان ابا محمد الصغّاني نفسه في تعليق له على فقرة لم يجد

---

١ - المصدر السابق ص ١٣٣ .

٢ - الحيوان ، الجزء الاول ص ٣٠ نقلاً عن روزنتال ص ٥٣ .

٣ - مناهج ، ص ٥٣ .

٤ - المصدر السابق .

لها مقابلاً في اي نسخة اخرى من نسخ صحيح البخاري سوى نسخة استاذه البخاري انه قابل بين نسخ عديدة : ويزكّي ابن حجر قول الصغاني اذ يقول انه هو نفسه قد قابل بين نسخ مختلفة لصحيح البخاري لكنه لم يعثر على هذه الفقرة[1].

على ان هناك طريقة اخرى لمعرفة المنحول من الصحيح كانت شائعة نوعاً ما ، وهي ان يورد المؤلف نفسه اسماء كتبه ، على ان ينضم الى ذلك قرائن اخرى اهمها وحدة الأسلوب واللغة وان يكون بين الكتب والرسائل المنسوبة الى المؤلف علاقة وترابط ، بحيث لا يمكن عد واحد منها منحولاً إلا إذا حكمنا على سائر السلسلة بهذا الحكم . وقد رأينا كيف تنبه حنين الى بعض هذا عندما حكم على مؤلف من مؤلفات جالينوس بأنه منحول ، وما حنين سوى استمرار لتقليد كان شائعاً آنذاك نجد عناصره الأولى في علم الحديث .

وهناك ايضاً معيار آخر يعد امتداداً للمعيار السابق وهو وجود وحدة في الاتجاه العام للتفكير بين الكتب التي تنسب الى مؤلف واحد ، وذلك الى جانب وحدة الاسلوب واللغة التي تحدثنا عنها منذ هنيهة . فاذا عرفنا مثلاً ان اتجاه ارسطو في تفلسفه اتجاه حسي تجريبي يتسم بالميل الى الطبيعة وواقع الحياة المادية أكثر من التعلق بسماء المتصوفة وروحانياتهم ، كانت نسبة كتاب اليه يبحث في علوم الاسرار والطلسمات ويعالج النفس الانسانية معالجة صوفية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وعن سعادتها التامة بفنائها في الذات المقدسة واتحادها معها — أقول كانت نسبة كتاب كهذا الى أرسطو نسبة غير صحيحة .

وعلى ذلك رأينا أرسطو يتحدث في كتاب « التفاحة » عن الخلود

---

١ — نفس المصدر والصفحة .

والسعادة والغبطة العظمى التي تنتظر النفس العارفة بعد مفارقة البدن ، وإذا رأيناه يقول « إن لذتها ليست في الأكل والشرب والمتع الحسية وانما في العلم ، لأن متعة الحواس لا تولد الحرارة إلا لوقت قصير ، واما الضياء الخالص المستمر فهو النفس المفكرة التي تشتاق الى الخلاص من عالم المحسوسات » – إذا رأيناه يتحدث في هذا الكتاب مثل هذا الحديث الصوفي حكمنا بأنه كتاب منحول مزيف لا تصح نسبته الى أرسطو .

وكذلك إذا رأيناه في كتاب « الربوبية » يشيد بالحقيقة العليا والوجود المطلق اشادة روحاونية صوفية ، ويؤكد ان معرفتها لا تكون بطريق الفكر والنظر العقلي بل انما تكون بطريق الإلهام والبصيرة ، ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الأعلى ، حكمنا بأن المتحدث هنا ليس هو أرسطو المعروف ، وان كتاب « الربوبية » بالتالي انما هو لمتصوف روحاني لا لفيلسوف واقعي تجريبي .

وكذلك الحال اذا رأيناه يتحدث حديثاً كهذا الحديث الروحاني في كتاب « الإيضاح » أو « سر الاسرار » فيجب ان نبادر بالرفض ونحكم عليها بالوضع والانتحال .

وحسب علماء المسلمين ومفكريهم وفلاسفتهم فخراً ان يطعن أثنان منهم [1] في كتابين من هذه الكتب هما كتاب « الربوبية » (أو اثولوجيا) وكتاب « سر الاسرار » . فبحدس عميق يؤذن باحساس ابن سينا بالمعيار الأخير الذي ذكرناه لكشف الزيف والانتحال ، يقول في نص حاسم في رسالته الى الكيا ابي جعفر : « على ما في اثولوجيا من المطعن [2] » . وبحدس عميق مماثل أيضاً يدين ابن خلدون كتاب « سر الاسرار » ويحكم عليه

---

١ – هذا مبلغ علمنا حتى الآن ، فقد يكون هناك أكثر من اثنين ، ومن يدري ؟

٢ – نقلاً عن الدكتور محمد علي أبو ريان والدكتور سامي النشار : الفلسفة الاسلامية ، قراءات في الفلسفة ص ٢٩٥ .

بالوضع والانتحال ، عندما يقول في « المقدمة » ان هذا الكتاب « غير معزو الى أرسطو عند المحققين ، لما فيه من الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان ، ويشهد بذلك تصفحه ان كنت من اهل الرسوخ[1] » .

٩ - النقل

مما لا ريب فيه ان تأثر المسلمين بالعناصر الثقافية الوافدة كان كبيراً جداً لكثرة ما جاء به النقلة من انواع الفلسفات والعلوم والفنون والمعارف . فـإذا بانقلاب عظيم يحدث في (أ) الفكر ، (ب) والدين ، (ج) واللغة يكاد يكون منقطع النظر في سرعته وعمقه وشموله وأبعاده .

(أ) فأما من حيث تأثير النقل في الفكر فيكفي ان نقول فيه ان العرب قطعوا شوطاً بعيداً في الطريق الطويل الذي انتهت اليه الحضارة الاوروبية اليوم . فقد ظهر من بين المسلمين - عرباً كانوا او مستعربين - علماء اعلام ومفكرون افذاذ ساهموا في اصول العلم وفروعه ونبغوا في كل فن ، ونزلوا كل ميدان ، واقتحموا كل معقل ، وأحاطوا بجميع ألوان الثقافة التي انبعثت من مراكز متعددة ، حتى سبقوا الغرب الى الكثير من النظريات في الطبيعة والكيمياء والرياضة والفلك والطب والفلسفة الخ . وأغنوا التراث العقلي والانساني بكثير من المعاني والافكار . وبهذه الصفات الضخمة غدت الأمـــة العربية وريثة الفكر الشرقي واليوناني والقيّمة على ذخائر الثقافة والفن ، والممثلة الوحيدة للحضارة الانسانية الرفيعة في العصور الوسطى كلها . فعظمت الحركة العقلية بين المسلمين واتسع نطاقها حتى شملت كل شيء من مظاهر الحياة تقريباً . ولم يأت بعد هذه الحركة العلمية من مثيل

---

١ - مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الجزء الاول ص ٣٨٥ . انظر ايضاً تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي في «اعمال مهرجان ابن خلدون» ص ١٥٢ - ١٥٤.

لها في التاريخ إلا حركة النهضة العلمية في ايطاليا بعد سقوط القسطنطينية في يد محمد الفاتح مؤسس دولة بني عثمان في اوروبا .

هذا ما كان من أثر النقل في يقظة الوعي وجودة الفهم وجموح العقل والاسراف في التفكير وتفتح الاذهان وتفتق القرائح ، حتى لقد كاد يكون لكل بيت مذهب وفي كل يد كتاب .

(ب) أما ما كان من أثره في الدين فان احتكاك المسلمين بالثقافات والفلسفات الاجنبية جعلهم يندفعون الى تعمق آيات القرآن الكريم وفهمها والغوص على معانيها ، ويعرضون على محكّ العقل جميع العقائد التي كانت مقبولة لديهم دون جدال او نقاش . ومن هنا نشأت الفرق الكلامية المختلفة ، ثم راحت كل فرقة منها تسعى وراء آراء جديدة تساعدها على تكوين عقلي خاص بها ، وتلتمس حججاً منطقية تدعمه بها وتدحض مذاهب خصومها . وساعدها على ذلك ان النصارى في البقاع التي كثرت فيها الفرق كانوا ينقسمون شيعاً وأحزاباً : نساطرة ويعاقبة وملكانية و ... وكان هناك جدل حادّ بين هذه المذاهب حول طبيعة المسيح والصفات الالهية والجبر والاختيار الخ . وقد تسلحت كل طائفة من هذه الطوائف بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني لدعم مذهبها وتسفيه مذاهب خصومها . كما كانت هناك ايضاً طوائف يهودية ومانوية وصابئة ، وكان هناك زنادقة وملحدون ودهريون ، وكان هناك اخيراً حركات علمية في هذه البلاد من طبيعة وكيمياء وفلك وطب ورياضة الخ ... فعرف المسلمون ذلك كله بطريق النقل او الاحتكاك وتسرّب الى اقوالهم ومذاهبهم ، وكان له أثر بالغ في توجيه تفكيرهم وتكييف انظارهم ومواقفهم ، وقيام بحوث عقلية متعددة حول العقل والنقل والذات والصفات والجبر والاختيار ... وتكاثرت الموضوعات التي لم تعدم من يناصرها او يعارضها ، واشتدت أوجه التلاقي والخلاف بين المذاهب والنّحل . وهكذا تسلسلت الاقوال

والآراء ، وصار لكل جماعة من العلماء طائفة من الافكار تبلورت في مذهب علمي له اصوله وقواعده . ومن هنـــا نشأت المذاهب الاعتقادية والعلوم الدينية والطبيعية .

(ج) هكذا كان تأثير النقل في الدين وعلوم الدين . وكذلك سيكون له تأثير بالغ في اللغة وأساليب التعبير . فقد دخل في اللغة العربية كثير من المعاني الاصطلاحية والتراكيب الفنية والعبارات العلمية ، واتسع صدرها لعدد كبير من الألفاظ الاجنبية ، وتحوّلت في فترة قصيرة لا تزيد على عمر انسان من لغة قبلية ضيقة ، الى لغة عالمية ، فأصبحت لغة العرب هي لغة الدين والحكمة والقانون والسياسة والادارة والتجارة والكتابة والتأليف والعلم والحضارة . واكتسحت اللغات المحلية وكانت اللغـــة السريانية اول ضحاياها [1] .

أجل لقد كانت اللغة العربية أداة هذا التحول الكبير وأداة التطور والابتكار . ولولا انها أداة صالحة مطواعة ّلما استجابت لِما ُندبت اليه ، كما انه لولا وثبة الفكر العربي ّلما انصقلت هذه اللغة وّلما رهفت وّلما أمكنها تلبية حاجات الحياة الجديدة ومطالب المجتمع الجديد . فقد كان هناك تفاعل قوي بين الفكر واللغة في الاسلام وكان هناك كبير تعاون ، فكان لتقدم الفكر أثر في نموّ اللغـــة كما كان لنمو اللغة أثر في تطور الفكر ، كل منهما ُيرفد الآخر ويمدّه بالدم والغذاء . وهكذا ظلّ الفعل والانفعال والتأثير والتأثر بين اللغة والفكر والفكر واللغة مستمرين طوال عصور حركة الإشعاع العقلي في الاسلام .

فاللغـــة العربية تمتاز بسعتها ونصوعها وبتصاريف كلامها وبمآخذها

---

١ — على ان الدراسة باللغة السريانية لم تفقد أهميتها فجأة بل ظلت تتلاشى شيئاً فشيئاً حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي الذي ينتهي به تاريخ الآداب السريانية .

البديعة في استعاراتها وبغرائب تصرفها في اختصاراتها ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها وقدرتها الفذة على النحت والاشتقاق. وقد ألمّت بها خطوب كثيرة دون ان تنال منها، بل لقد تطوّرت بفضل خصائصها الذاتية وبحكم ما التقت به من حضارات وما صُبّ فيها من ثقافات، فوسعتها جميعاً وتمثلتها جميعاً واستوعبتها استيعاباً رائعاً، وكأنما اصبحت سيلاً عرماً تتدافع اليه جداول شتى من العلم والادب والفلسفة، وهو لا ينحرف ولا يبدّل وجهته، بل يجري غزيراً زاخراً متدفقاً يقتحم كل ما يصادفه من حواجز ويجرف في طريقه كل ما يجد من سدود وعراقيل. وظلّ أمرها كذلك حتى كانت أداة التعبير الوحيدة لأربعة عشر قرناً من التاريخ المستمر في اطار الاسلام. وهو عمر طويل في حياة اللغات لم يُكتب للغة غيرها، هذا مع انها لا تزال حتى الآن في شرخ شبابها لم يَهِنْ لها عظم ولا تضعضع لها ركن. وحسبها فخراً انها كانت تنتشر دون ضغط او دعاوة، بل بمحض طبيعتها الخاصة وقيمتها الذاتية.

أما وإنها لغة هذا شأنها فذلك لا يعني انها ظلت مستقلة بذاتها مستغنية عما عداها من اللغات لم تتأثر بها او لم تؤثر فيها. فقد تأثرت اللغة العربية بكثير من اللغات وأثرت فيها واستمر التفاعل بينها مدة لا نزال نعيش أحداثها.

واذا أردنا ان نعرف مبلغ الأثر الذي خلّفته الترجمة والنقل في عمود اللغة العربية فهذا الأثر انما يتجلى فيما طرأ على الادب من تغيرات عميقة، وفيما اتسمت له الألفاظ العربية من معانٍ جديدة ازدادت بها غنى ودقة ووضوحاً وسلاسة، وفيما دخل اللغة العربية من ألفاظ أعجمية اكتسبت بها ثروة وغزارة، وأخيراً فيما طرأ على الكتابة والتأليف من تنسيق وتنظيم.

فأما من حيث التغييرات في الأدب العربي فقد أخذ الكتاب والشعراء يهجرون ألفاظ البادية ويبتعدون عن الكلمات الحوشية والغريبة ويعمدون

إلى السلاسة والسهولة ، وبعد ان كانت الألفاظ الخشنة تتردد كثيراً على ألسنتهم فتحدث خدشاً في الأذن أصبحت الآن سهلة مرنة واصبحنا نحس فيها العقل المثقف والفكر المهذب .

وبعد ان كنا نشهد الجمل الموجزة التي يطرب لها الجاهلي والاموي ويترنم بها والتي كانت مع ايجازها تحمل المعاني الكثيرة ، اصبحنا نشهد الآن جملاً لينة تحمل المعنى بكلام واضح لا لبس فيه ولا غموض ، كما اصبحت قابلة لأن تتكيف بالمعنى الجديد الذي جاءت به الحضارة والرفاه واللين في العيش . لقد كان العرب يفتقرون الى العلم والفلسفة ، فعندما وضعوا أسسها كان لا بد من تجديد في اللغة حتى تستوعب المعاني الجديدة التي لم تكن مألوفة . وبذلك اكتسبت العبارة العربية سلاسة وجزالة ومرونة أفضل من ذي قبل ، إذ أصبحت تعبر عن منطق أرسطو وفلسفة أفلاطون وطب أبقراط وجالينوس الخ .

وكان التأثير في الشعر العربي كبيراً ايضاً ، فقد أعطت الترجمة صوراً جديدة للشعر العربي ، فاذا به يخرج عن نطاق المألوف ويخوض في موضوعات لم تكن معروفة من قبل . فبعد ان كان الشاعر يستعمل في وصفه كثيراً من الكلمات الحسية والتعابير المادية فلا يتكلم إلا عن الصحراء والمرأة والاطلال والحيوانات المنتشرة في البادية إذا بشعره بعد حركة الترجمة تختلط فيه دقائق علمية وفلسفية لم نكن نشاهدها عند شعراء العصر الجاهلي ؛ وهكذا حمل الشعر المعاني العلمية والفلسفية بالاضافة إلى الالفاظ المكتسبة من الترجمة .

ولكن هذا التطور في اللغة لم يحدث دون ثمن . « فاللغة اذا دخلت على اختها أفسدتها » كما يقول الجاحظ . فالذي يمعن النظر في اللغة العربية ويقارن بين ما كانت عليه قبل الترجمة وما صارت اليه لا بد ان يلاحظ ان الجملة العربية قد ضعفت نوعاً . فلقد كانت قوية متينة في البداية ،

لكنها أخذت تتمثر مع الصور الجديدة حتى لكأنها حمّلت أشياء من غير طبيعتها . ولكن الله سلم . فلئن فقدت بلاغة الجاهليين والمخضرَمين فانها في مقابلة ذلك قد اصبحت لغة الفلسفة والعلوم وبالتالي لغة الحضارة .

وكما ظهر تأثير الترجمة في الادب فشمل الالفاظ والتراكيب والجمل وامتدّ الى المعاني والأفكار ، فقد ظهر تأثيرها ايضاً فيما تسرب الى اللغة العربية من مفردات جديدة . وهذه المفردات :

منها ما هو دخيل على اللغة العربية لعدم وجود مرادف له فيها . فقد تسرّب اليها من اليونانية والفارسية وغيرهما كلمات في المنطق والفلسفة والعلوم والآلات والأدوات والعادات لم تكن موجودة قبل حركة الترجمة . وقد بقيت هذه الكلمات على حالها بعد ان طرأ عليها تغير ما مراعاةً للجرْس العربي السمعي واللفظي ، مثل فلسفة ، هيولى ، هندسة ، اسطقس ، كيمياء ، موسيقى ، زنديق ، ديباج ، ازميل ، ابريق ، عود ... وكثيراً ما استعملوا الاشتقاق : تفلسف فيلسوف متفلسف ، تزندق زنديق زندقة .

ومنها ما هو مشتق من مفردات عربية اخرى . فالمعلوم ان اللغة العربية كانت قبل الاسلام غنية بالتعبيرات الحسية فقيرة بالمعاني المجردة إلا ما اتصل منها بالمجد والشجاعة والكرم وما الى ذلك . اما بعد حركة الترجمة فقد انقلب الوضع او على الاقل اعتدل واستقام . فقد أعطت الترجمةُ الكلمات القديمة معانٍ لم تكن لها من قبل ازدادت بها تجريداً في كثير من الاحيان . وقد ساعد على ذلك ما ذكرنا من عبقرية اللغة العربية وقدرتها العجيبة على الاشتقاق والنحت والتصريف . وذلك مثل : مادة ، صورة ، جوهر ، عرض ، ماهية ، منطق ، كم ، كمية ، كيف ، كيفية ، هوية ، ذاتية ، موضوع ، محمول ، مصادرة ، اوّلي ، حد ، قضية ، قياس ، مقولة ، كلي ، جزئي ، مقدمة ، نتيجة ، إنية ، بديهية ، برهان ، مطلق ، مضاف ، خاص ، عام ، جبر ، مقابلة ، رياضة ، مشروط ، سببية ، عموم ،

خصوص ، كون ، كينونة ، غائية ... واشتقوا من هذه المصطلحات مصطلحات اخرى . كما كثر استعمال ياء النسبة (علمي ، فلسفي ، أدبي ...) وفي بعض الحالات القليلة ، النسبة بالالف والنون على الطريقة السريانية (نفساني ، روحاني) ودخلت (لا) النافية على الألفاظ بعد أداة التعريف (اللامحدود ، اللانهائي ...) (١) وهكذا كثرت العبارات والالفاظ وأصبحت الكلمة الواحدة بفضل الاشتقاق كلمات متعددة قادرة على تحمّل شتى المعاني . وكان من الطبيعي لمسايرة هذه الحركة وضع المعاجم لتفسير ما ينشأ من مصطلحات جديدة أهمها (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي و (التعريفات) للجرجاني ، وكليات ابي البقاء .

وأخيراً ظهر تأثير الترجمة في تنسيق الكتب وتبويبها والعناية بالتنظيم والقياس والتقسيم والمقارنة والتسلسل في عرض الافكار والآراء والمذاهب والمعتقدات . وبعد ان لم يكن للعرب سوى خطرات الفكر وفلتات الطبع فقد غدوا فحولاً في التمحيص والتحليل ومثلاً يُحتذى في سبر الاغوار والغوص على المعاني .

●

والخلاصة ، لقد غزت الترجمة جو الحياة العربية في الداخل والخارج ، ومن الظاهر والباطن ، وكانت أداة التوعية التي وسّعت آفاق الفكر العربي وفتحت مجالات الحوار والتفاعل بينه وبين الافكار الاخرى بعد ان ظلّ أجيالاً طويلة منكفئاً على نفسه قابعاً في عقر داره . وهكذا انطلق العرب لبناء حضارة عتيدة وعمران مزدهر ونهضة فكرية شاملة عمّت جميع البلدان التي انبثوا فيها وكانت عليهم خيراً وبركة ، فحلّت وثاقهم وفتقت أذهانهم وأنقذتهم من عسف حكامهم الظالمين وبطش اخوانهم في الدين !

الفصل الرابع

مقدمة لدراسة الفلسفة الاسلامية

الفلسفة الاسلامية هي احدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الاسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط ، إما بالتفلسف في عقائده او بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفات اخرى وافدة الى المسلمين ، او بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من ابنائه في الالوهية والكون والحياة ، وكلها حركات انما وُجدت لتشهد على ان الاسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط بل بعلوم الفكر والعقل ايضاً .

ولكن الباحثين اختلفوا كثيراً في امر هذه الفلسفة منذ ظهور حركة الاستشراق : اختلفوا في اسمها واختلفوا في إمكان وجودها واختلفوا في الاشخاص الذين شيدوها وأقاموا بناءها ، واختلفوا في كل ما يتعلق بالتراث العقلي الاسلامي ومدى ما فيه من اصالة وابتكار – أجل اختلفوا في كل هذا ولا يزالون مختلفين .

ولئن كانت الفلسفة الاسلامية محل نزاع ومناقشة بين الباحثين فان جميع الحركات العقلية في القرون الوسطى كلها – اسلامية كانت او مسيحية – كانت ولا تزال محل نزاع ايضاً . فليس هناك اتفاق حول قيمة الفلسفة

المسيحية مثلاً ومدى اصالتها ومدى قربها او بعدها عن الفلسفة اليونانية والاسلامية . ولا يزال النقاش محتداً حول اصالة القديس توما الاكويني ومدى استقلاله عن ابن رشد خاصة وسائر فلاسفة الاسلام عامة .

والذي يهمنا هنا امر الفلسفة الاسلامية : هل هناك فلسفة اسلامية ام لا ؟ وما طبيعة هذه الفلسفة ان وُجدت وما هي خصائصها ؟ والى اي حدّ استطاعت ان تتحرر من إسار الفلسفة اليونانية ؟

ان التصدي لحلّ هذه المسائل مهمة عسيرة ولكنها لا تخلو من المتعة ، على ان تعالَج موضوعياً بعيداً عن نزوات الهوى وجمحات الخيال ومشاعر الحقد والضغينة . فالعلم يجب ان يسمو على اغراض النفس ، كما ينبغي ان يكون التجرد رائدنا جميعاً للوصول الى الحقيقة . وعلى هذه الأسس سندرس الفلسفة الاسلامية ، فنبين اصالتها فيما لها فيه اصالة ، ولا نتحيف عليها في بعض ما تعتز به ، كما لن نتوقف عن نقدها حيث يجب النقد . ونأمل ان تكون هذه الدراسة نواة أولية لدراسة الفلسفة الاسلامية على اساس وضعي لا معياري وباقتناصة من الباطن (saisie de l'intérieur) لا من الخارج : بمعنى ان ندرسها كما هي بالفعل لا كما يجب ان تكون ، وأن نرافق اصحابها ونعيش معهم ونفهم ظروفهم وأحوالهم ومقتضيات امورهم وننفذ الى دخائل نفوسهم ، لا ان نكتفي بشاهدتهم من الخارج ومراقبتهم عن بعد يبلغ مئات السنين . فما لم نحطم هذه القرون التي تفصلنا عنهم لنشهدهم عن كثب ونعيش معهم ونتحسس بهمومهم ومشاعرهم ، وما لم نطرح جملة عاداتنا الفكرية وتقاليدنا العقلية التي نشأنا عليها ، وما لم ندرسهم كما هم لا كما نريد لهم ان يكونوا – فلن يتسنى لنا أن نفهمهم وأن ننفذ الى اغوارهم .

هناك رأيان في الفلسفة الاسلامية : رأي ينازع في وجودها ، ورأي آخر يقول بوجودها ، وبين هذين الرأيين المتطرفين آراء وسطى تأخذ من كل جانب بطرف ، على تفاوت في ذلك .

فمن اقطاب الفريق الاول نجد مثلاً ارنست رينان عميد حركة الاستشراق في فرنسا وأوروبا كلها في القرن التاسع عشر . فهو يقول في كتابه القيم (تاريخ اللغات السامية) :

« من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني ان يُطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ (فلسفة عربية) ، مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات . فكل ما في الامر انها مكتوبة بلغة عربية . ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل اسبانيا ومراكش وسمرقند ، وكان معظم أهلها من غير الساميين »[1] .

ويؤكد رينان رأيه هذا في مكان آخر إذ يقول في كتابه (ابن رشد ومذهبه) :

« لا يزال حكمي بأن مباحث العقائد الدينية لم يكن لها كبير شأن في نشأة هذه الفلسفة ، حكماً جازماً . وما صنع العرب شيئاً إلا انهم تلقوا جملة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلّماً بها في القرنين السابع والثامن »[2] .

ويبرر رينان احكامه هذه بأن الشعوب السامية لا تصلح للنظر العقلي الفلسفي ولا لإنجاب الفلاسفة ، وإنما تنحصر عبقريتها فقط في تدفق النفحات الدينية . فلنستمع اليه يقول في كتابه السابق :

« ما يكون لنا ان نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية . ومن عجائب القدر ان هذا الجنس الذي استطاع ان يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها ، لم ينتج اي اثر فلسفي خاص به .

---

١ — Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris, 2ème éd. p. 10.

٢ — Oeuvres Complètes de Ernest Renan, T. III, p. 12 .

وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً خارجياً صرفاً ليس فيه كبير عناء وتقليداً للفلسفة اليونانية »[١].

وهكذا يدخل رينان في حكمه على الفلسفة الاسلامية عنصر الطبيعة السامية ويجعله أساساً للتقويم والتقدير. ويضيف الى ذلك في مكان آخر ان خواص النفس السامية إنما تتجلى في انسياق فطرتها الى التوحيد من جهة الدين، والى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية. وبذلك فتح رينان الباب على مصراعيه امام جيل كبير من المفكرين حذوا حذوه وربطوا مثله بين العنصرية وغط التفكير. فنجد المستشرق الالماني شمويلدرز (Schmölders) مثلاً يؤكد في كتابه (مبحث في المذاهب الفلسفية عند العرب) ان العرب كانوا عاجزين عن ان يحملوا باستمرار مشعل العلوم والفنون وعن ان يقودوا الأمم الاخرى الى الكمال الدائم. « فالجنس السامي على العموم لم يقدَّر له على ما يبدو ان يقوم بهذا الدور »[٢]. ويقول ايضاً: « اننا لا نستطيع ان نذكر قط فلسفة عربية على الوجه الدقيق لما يُفهم من هذه العبارة كما نذكر فلسفة يونانية وفلسفة المانية. الخ. ومهما ذكرنا هذه العبارة (التي سأستعملها انا نفسي على سبيل الاختصار) فإننا لا نقصد شيئاً آخر غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب. اما ان تكون لهم فلسفة خاصة قائمة على مبادىء اقليمية (indigènes) ومدروسة دراسة منهجية فهذا ما لم يظهر على أيديهم »[٣].

فالعقلية العربية لا تقوى على التفكير المنهجي والبحث المنظم. انها كما يقول احد تلاميذ رينان (ليون غوتييه) عقلية تفريق لا عقلية تنسيق،

---

١ — المصدر السابق ص ١٧.

٢ — Schmölders : Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842, p. 2 - 3.

٣ — المصدر السابق ص ٤.

فهي عقلية تقتنص الطرائف ، ومجال إبداعها الافكار القصيرة والملاحظات العابرة بعكس العقلية الآرية [1].

وفي عرض غامض يسير في تيار رينان وإن كان يختلف عنه قليلاً في بعض التفاصيل ، وبحث مبهم وغير علمي لميزات كل من الحضارتين اليونانية والعربية يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ان « الروح اليونانية تمتاز اول ما تمتاز بالذاتية ، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها في وضع افقي بإزاء هذه الذوات الاخرى حتى ولو كانت هذه الذوات إلهية ؛ بينما الروح الاسلامية تفني الذات في كل ليست الذوات المختلفة اجزاء تكونه ، بل هو كلٌ يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما يشاء ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية تنكر الذاتية إذن أشد الانكار ، وإنكار الذاتية يتنافى مع ايجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة » [2].

ذلك هو مجمل آراء الفريق الذي ينكر وجود الفلسفة الاسلامية ، على تفاوت في الانكار وأسبابه .

ومن اقطاب الفريق الآخر ، أي الفريق الذي يقول بوجود فلسفة اسلامية نجد ركناً من اركان الاستشراق في فرنسا في القرن الماضي هو ارنست رينان ايضاً . فلنستمع اليه يقول في كتابه الذي ألمعنا اليه (ابن رشد ومذهبه) والذي انكر فيه – في عبارة اوردناها له – وجود فلسفة اسلامية ذات عناصر خاصة : « اتخذ العرب من تفسير آراء ارسطو وسيلة لإنشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند

---

١ – ليون غوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ترجمة محمد يوسف موسى انظر الباب الاول وخاصة ص ٦٣ و ١٠٥ – ١٠٦ .

٢ – عبدالرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة ١٩٤٠ ص د – ز .

اليونان »[1] . ويقول ايضاً في نفس الكتاب ونفس الصفحة : « ان الفلسفة لم تكن سوى حـدث عارض في تاريخ الفكر العربي . فالحركة الفلسفية الحقيقية في الاسلام انما ينبغي التماسها في مذاهب المتكلمين » .

وتتفاوت الاحكام بعد ذلك وتتراوح الآراء بين هذين الفريقين . بل اننا لنجد في معاصري رينان الفرنسيين من لا يقرّه على رأيه العنصري ويرميه بالتحامل على الفلسفة الاسلامية :

فهذا غوستاف دوغا بعد ان يورد عبارة شمويلدرز الآنفة الذكر وعبارة رينان التي يقلل فيها من شأن ما يسميه بالجنس السامي ، يعلق على امثال هذه الاحكام بأنها « انما هي احكام تذهب في الاطلاق الى حد الشطط ، ومـا مصدرها سوى سوء التحديد للفلسفة الاسلامية . يضاف اليه جهلنا بما للعرب من مصنفات فلسفية غير شروحهم على مؤلفات ارسطو ... وما أسوق إلا شاهداً واحداً : فهل يظن ظانّ ان عقلاً كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً ، وأنه لم يكن سوى مقلد لليونان ؟ فلهذا الفيلسوف العظيم نوعان من الكتب : شروح على مؤلفات ارسطو وجملة المعارف الموضوعة في اطار فلسفته ، وكتب من ابتكاره الخاص مثل كتابه (الحكمة المشرقية) وكتابه (الاشارات) وسائر كتبه الخاصة . أوليست مذاهب المعتزلة والأشعرية ثماراً بديعة انتجها الجنس العربي » ؟ ويتابع دوغا كلامه قائلاً :

« ويبدو لي ان طريقة العالم مونك (Munk) في رسم ملامح هـذه الفلسفة أدنى الى الصواب » .

ثم يذكر قول مونك :

« وعلى العموم ، يمكننا ان نقول ان الفلسفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفاً ، وإنما هي توشك ان تكون قـد تقلبت في جميع

---

١ — Œuvres Complètes p. 84 .

الاطوار التي مرّت بها في العالم المسيحي . فنحن نجد فيهـا مذهب اهل السنّة الواقفين عند النصوص ، ومذهب الشك ونظرية الفيض ، بل ونجد فيها مذاهب شبيهة بمذهب سبينوزا ومذاهب وحدة الوجود الحديث »[١] .

هذا ومنشأ سوء الظن بالفلسفة الاسلامية ان رينان وأمثاله لم يضعوا آراءهم بعـد دراسة كاملة ولم يستمدوها من التفكير الاسلامي نفسه في اصوله ومصادره ، وإنمـا كانوا يعبرون عمـا كان متداولاً في المخطوطات اللاتينية عندما لم تكن الدراسات الاسلامية الصحيحة قـد بدأت بعد ، « ذلك ان بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين دون ان يكون لهم إلمام بلغتهم او دون ان تتوفر لديهم المصادر العربية الكافية . وانتهوا الى احكام لا يمكن إلا ان تكون سريعة وناقصة »[٢] . ومع هذا فقد قُدر لها ان تنتشر كما تنتشر النـار في الهشيم ، وكما ينتشر الظلام بعد مغيب الشمس . فتلقفتها الدوائر العلمية وغير العلمية ، واختلفت الاغراض والمآرب .

وهناك سبب آخر جعل هذا الفريق من الباحثين ينكر وجود الفلسفة الاسلامية . ذلك ان الأسس الفلسفية والآراء التي جاءت بها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة اليونان والمنهج اليوناني في معالجة المباحث الفلسفية . فالعرب لم يكن لهم عهد بالفلسفة قبل ظهور الترجمات . فلما نُقلت علوم اليونان والهنود والفرس وفلسفتهم الى لغـة القرآن واطلع عليهـا المثقفون منهم تأثروا بها وأنضجوا افكارهم بمعانيها ، فبقي إنتاجهم يشف عن مصادره ، حتى ليذهب البعض الى ان العرب لم يكونوا إلا نقلة وحفظة . فالفلاسفة

---

١ — Gustave Dugat : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris, 1878 p. XVI - XVII.

٢ — الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيق ، القـاهرة ١٩٤٧ صفحة ٤ .

العرب قد اخذوا عن ارسطو معظم آرائه وأعجبوا بأفلاطون وأفلوطين أيما اعجاب وتابعوهما في نواح عدة ، حتى ان الفلسفة الاسلامية لا يمكن فهمها بل لا يمكن تصوُّرها بدون الفلسفة اليونانية . فأفلاطون وأرسطو والرواقيون وأفلوطين كانوا المعلمين الحقيقيين للفلاسفة المسلمين .

ومن اسباب انكار الفلسفة الاسلامية ايضاً ان اكثر الفلاسفة لم يكونوا عرباً اقحاحاً ، بل كانوا خليطاً من شعوب متعددة يجمع بينهم الاسلام .

والحق ان الحملة على العرب قديمة كما هو معلوم . فما الحملة على الفلسفة الاسلامية والفكر الإسلامي في نظرنا سوى استمرار للتيار الشعوبي الذي يتنكر لدور العرب في حمل الرسالة الانسانية والاشعاع الحضاري ، ويقول ان الحضارة العربية والإسلامية ما هي إلا اقتباسات من الاعاجم ، يريد بذلك زعزعة الثقة بالنفس وتمهيد الطريق امام الغزو الاستعماري الذي نشط في هذه البلاد منذ زمن طويل . يغذي ذلك كله شعور الاوروبي بالتعالي وجراثيم الكبرياء التي يتلقاها في الجو المنزلي منذ الطفولة وفيه يتكون تصوّره للعالم وللانسانية . فهو يعتقد بصلف ان العالم مقصور على اوروبا وحدها وان التاريخ الاوربي هو التاريخ العالمي ، وان التاريخ والحضارة إنما يبتدئان في اثينا ويمران بروما ثم يختفيان فجأة من الوجود لمدة الف عام ، ثم يظهران من جديد في ايطاليا وباريس في حركة النهضة . اما قبل اثينا فليس من شيء ذي بال يستحق ان يتذكره هذا الفرْد ؛ وكذلك ليس بعد أثينا شيء . فهو لا يرى بين ارسطو وديكارت الا الفراغ !

على ان الحملة على الفلسفة الإسلامية قد خفت حدتها لحسن الحظ ، وذلك لتقدم الدراسات العربية والإسلامية والرجوع الى المظان الاولى للفكر الإسلامي ودراسته في أصوله ومصادره . كما ان روح التعصب على العروبة والإسلام قد ضعفت عند عدد كبير من الباحثين الغربيين وبدأت تتغلب عليهم روح التجرد والموضوعية والبعد عن الهوى . فلا

يمكن للعلم الا ان يصقل النفوس ويرتفع بها عن الاحقاد والضغائن ، او على الاقل هذا ما نرجو .

●

نحن لا ننكر ان العقلية عند المسلمين لها اصول مختلفة ومصادر متعددة ، منها اليوناني ومنها الهندي ومنها الفارسي :

فقد عرفوا الفلسفة اليونانية ، في وقت مبكر كما مر معنا وذلك عن طريق النقلة السريان . فأقبلوا عليها واشبعوها درساً وتمحيصاً .

وعرفوا الفلسفة الهندية ببغداد . فقد وصلت اليهم عن طريق الاتصال الاقتصادي بين المسلمين وأهل الهند منذ ُفتحت السند في ايام بني امية . كما وصلت اليهم ايضاً عن طريق الكتب الهندية التي ُترجمت للمسلمين ايام المنصور . ووصلت اليهم اخيراً حين فتح محمود سبكتكين ، الملقب بيمين الدولة وأمين الملة ، بلاد الهند ، فكان هذا الفتح علة انتشار الآراء الهندية المختلفة في بلاد المسلمين كما كان هذا الفتح ايضاً علة انتشار الاسلام في بلاد الهند .

وعرفوا الفلسفة الفارسية منذ بدأ اختلاط العرب بالفرس يشتد في ايام بني امية . وظهرت الكتب الفارسية مترجمة ايام العباسيين بفضل ابن المقفع وبني نوبخت .

اجل لقد عرف العرب كل اولئك لإنتاج حياتهم العقلية . فالفلسفة الاسلامية لم تخرج الى الوجود إلا من الاتصال بين الاسلام والنزعات الفكرية الاسلامية وبين ثمرات الفكر الاجنبي ومناهج العقل الفلسفي الاجنبي ، ولا سيما اليوناني . ولكن أي عيب في هذا ؟ ان جميع الفلاسفة في القرون الوسطى – اسلامية كانت او مسيحية – كانوا عيالاً على الفلاسفة اليونان . بيد ان هذا لا يقلل من شأنهم . ولولا ان ذلك هو حكم البيئة والعصر والمرحلة التاريخية والمنطق الثقافي والحضاري لتلك الفترة الطويلة

لنشطت العقول اكثر ممـا نشطت ، ولتفتقت القرائح خيراً مما تفتقت ، ولتمخضت الأذهان عن نتائج غير التي تمخضت عنها .

فالنقد التاريخي يوجب علينا ان نحكم على القوم بحسب العصر الذي نشأوا فيه ودور الحضارة الذي ظهروا إبانه ، ثم بحسب مميزات شخصياتهم الخاصة باعتبارها مقاومة لتيارات سابقة او معاصرة . ثم باعتبارها ايضاً مبشرة بتيارات اخرى جديدة سيكون – او لن يكون – لها شأن في العصور التالية .

هذه أهم الأسس التي يجب ان يكون حكمنا على الفلاسفة الاسلاميين بموجبها . وعلى هذا فإذا أردنا ان نبحث في القيمة الذاتية والمكانة التاريخية للفلسفة الاسلامية فلا بدّ ان نقرر قبل كل شيء انها ليست فلسفة خالدة ، حتى ننظر اليها خارجة عن إطار عصرها وظروفها . انها فلسفة كسائر الفلسفات ينبغي ان يراعى في تقديرها النظرة التاريخية . كما ان خصائص التفكير في العصور الوسطى غيرها في العصور القديمة او في العصر الحديث . فكل عصر إنما يصبو الى مزاج ما من العبقرية يحتاج اليه اكثر من غيره ، فلا نطلب من القرون الوسطى اكثر مما تطيق ولا نحملها فوق ما تحتمل . ولنعلم ان لليونان تجارب في التاريخ والبيئة والحضارة لم تتوفر لرجال الفكر في القرون الوسطى ، اولئك الرجال الذين عاشوا في مناخ عقلي غير ذلك الذي عاش فيه اليونان ، وهبّت عليهم نفحات وأنسام لم يعرفها اليونان ، وكانت لهم مُثل وقيم ومسؤوليات لم تكن لليونان ، فكيف يُطلب منهم بعد ذلك ان يكونوا كاليونان ؟ ان الاختلاف بين عقليتين لا يجعل احداهما افضل من الاخرى ، بل ان هذا الاختلاف ضروري جداً وطبيعي جداً ويجب النظر اليه دائماً على انه إنما يعبر عن واقع حي محسوس . فكل من العقليتين صحيحة في نطاقها وكل منهما ضرورية في الحياة وللحياة .

ثم من ذا الذي لم يتتلمذ على من سبقه ويقتفِ أثر من تقدمه ؟ فان الآراء والافكار لا تعيش إلا بهذا الطريق ولا تتولد بعضها من بعض إلا

بالاقتباس والاستعارة والنقل ، دون ان يستلزم ذلك استرقاقاً وعبودية . فالانسان اجتماعي تعاوني لا سيما في عمله العقلي الذي هو عنوان مجده . فلعمله دائماً ينابيع يستقي منها وأصول يبني عليها . فالاعمال الفكرية ليست وليدة يوم او شهر او سنة ، ولا هي مقتصرة على شعب دون آخر . فهي تتوالى ببطء وتنمو في مخيلة الشعوب على أجيال متطاولة ، ثم يتغذى بعضها ببعض ويتولد بعضها من بعض وتنتقل من صورة الى اخرى وإن لم يفطن لها التاريخ . فالفكرة الواحدة يتلقفها اشخاص متعددون ثم لا تلبث ان تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة ، لأنها عندما تنتقل من شخص الى آخر او من بيئة الى اخرى تدخل في نظام فكري جديد وتطرأ عليها تغيرات شتى . وهي في هذه الحال لم تعد ملكاً لأصحابها الأولين ، بل لقد اصبحت حقاً مشاعاً يمكن لكل احد ان يستمتع بخيراته ويتخذ منه منطلقاً لأفكار جديدة تناسب روحه وتلبي حاجاته وتخفف من الضغط والتوتر في نفسه .

وإذن فلا عيب على الانسان ان يأخذ عن أخيه الانسان . إنما العيب كل العيب ان يظل عاجزاً مقصراً عن معلمه الذي كان نبعاً له ومستقى لأفكاره . فلكل فيلسوف الحق في ان يأخذ عن اي فيلسوف آخر ، فهذا لا أهمية له ، ولكن الذي له كل الأهمية إنما هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الآراء وكيف سلك بإزائها وأي نتائج استخلص منها .

واذا أردنا ان نقف على مبلغ ما فعله العرب بفلسفة الأوائل وكيف سلكوا بإزائها وأي نتائج استخلصوها منها فما علينا إلا ان نقارنهم بالسريان الذين كانوا أقرب منهم الى هذه الفلسفة وأشد تأثراً بها قبل الفتح الاسلامي بزمن طويل . ومع هذا فقد عجزوا عن ان يخرجوا مفكراً واحداً تصحّ مقارنته بجابر بن حيان وابن الهيثم والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم . ويجب ان نقارنهم ايضاً بالبيزنطيين الذين ورثوا الفلسفة اليونانية فظلت كتبها في الأقبية والسراديب حتى جاء

العرب فانتشلوها وأخرجوها من مكامنها . فالدولة البيزنطية لم تنجب طوال تاريخها مفكرين عظماء كالذين أنجبهم الاسلام ولم تشهد قيـام نهضة كالتي قامت في بلاد الاسلام .

فليت شعري ! علام يدل كل هذا ان لم يكن يدل على ان الحملات التي شُنت على الفكر الإسلامي والفلسفة الاسلامية ليست حملات مخلصة ، وان الاحكام التي اطلقها البعض عليها كانت احكاماً متعجلة جائرة لم تصدر بروح علمي نزيه وبعقلية موضوعية متجردة . ولكن ذلك لا يمنع ان يكون فيهم من اخطأ الاجتهاد وتسرع في الحكم فلم يحالفه التوفيق وكان ما وصل اليه هو جهد المقل . فلا حرج عليه في هذه الحال ما دام يتوخى الدقة والامانة والموضوعية .

وهكذا فما اقتبسه العرب والاغارقـة والفرس والهنـود وغـيرهم لم يكن في ايديهم سوى اداة للعمل . وهم لم يقدموا على الاكتساب من تجارب الامم السابقة الا مدفوعين بتلقائية غنية خصبة تحدوها ارادة واعية تصارع طبيعة متمردة ، وهذا دليل حيوية ونشاط وليس عرضاً من اعراض المرض والتخلف . وبعبارة اخرى ، ليس التراث اليوناني والاجنبي هو الذي رحل الى بلاد المسلمين ، بل ان المسلمين الذين كان لهم اتجاه عقلي خـــاص ومزاج فكري معين هم الذين اختاروا جزءاً بعينه من تراث الاوائل ، ثم صبغوا هذا الجزء بصبغتهم وحوروه كي يلائم طبيعتهم ويجعلوا منه نوعاً جديداً من التعبير العقلي له معنى بالنسبة اليهم وبالنسبة اليهـم وحدهم . انهم لم يقبلوا هذا الجزء الا ليستخدموه ، فلقد اكتشفوا فيه امكانية الخلق والابتكار ، اكتشفوا فيه مرآة لآمالهم وصورة لامانيهم ووسيلة للتصرف تصرفاً سليماً حكيماً في الحالات المفاجئة .

اجل لقد جاء هذا الجزء اليهم لكي يجد ارضاً خصبة مهيأة للخلق والابداع ، وبيئة صالحـة اكتملت لديها جميع وسائل البحث ، وعقلية منهجية متسقة تعالج الامور بنظرة كلية ، وذلك لكثرة معاناة اصحابها

الاعمال الذهنية التي اورثهم اياها النظر في العلوم الطبيعية والتفكير في المسائل الشرعية خاصة مسائل الفقه واقضيته وقياساته . فمن السذاجة حقاً ان يقال ان الدراسات الفقهية المعقدة ومباحث الطب والفلك والرياضة ، هي وليدة عقلية مشتتة لا تتبع في مسارها الطويل منهجاً ولا نظاماً . فكأنهم لم يطلبوا هذا التراث الا في فترة كانوا قد وصلوا فيها من الناحية العقلية الى مستوى هذا التراث . بمعنى انه لو لم تتح لهم فرصة نقل هذا التراث الى لغتهم لعمدوا – ومن يدري ؟ – الى مناهل نفوسهم يفجرونها طاقات غزيرة وعبقريات سامقة ومواهب فذة ، ولكان من الممكن ان ينطلق الفكر العربي آنذاك الى مداه فيبدع فلسفة خاصة به لعلها كانت لا تخلو من اصالة وقوة ! وبذلك لم تكن الفلسفة اليونانية والعلم الهندي والحكمة الفارسية .... سوى رواقد اندفعت لتصب في المجرى الكبير وتلتقي بتيار صاخب يجيش بالعقول المتفتحة والنفوس المشرقة والاذهان الواعية والبصائر النافذة والآمال الكبيرة والمسؤوليات الضخمة والقيم السامية والمثل الرفيعة ! فإنما العبرة كل العبرة بهذا التيار الصاخب وبما يزخر فيه من قوى جبارة هي التي تصنع التاريخ ، وليست العبرة ابداً بنفحات يجود بها جماعة من المترجمين المحترفين يعملون بأجر معلوم ، فيترجمون لا استزادة من العلم ، بل طلباً للرفد واستكثاراً من النشب .

●

ان كل فيلسوف هو الذي يصنع فلسفته بنفسه ، لا تصدقوا العكس ابداً . فهو لا يجلس على اريكته هادئاً صامتاً ليتلقى توجيه سلفه ووحيه ويُحمل على تياره مستسلماً خاضعاً ليس له من الامر شيء ، وإنما هو يُعمل عقله في فهم اغراض سلفه وسبر اغواره في محاولة لتجاوزه ولسان حاله يقول :

اني وإن كنت الاخير زمانه لآتٍ بما لم تستطعه الاوائل

فالفيلسوف - ككل كائن حي - ليس شيئاً جامداً تجري عليه احكام الضرورة العمياء . انه شخصية متمردة تتميز بإرادة واعية وتفكير مستقل ، وتصبو الى التعبير عن ذاتها بمختلف اشكال التعبير والى فرض وجودها بشتى الصور لتثير الاذهان من حولها وتحرك العقول والمدارك ، وتمدها بالطاقة اللازمة لإحداث التغيير والتفجير .

في كل وقت توجد حركة فلسفية ، فلا يخلو زمان منها ، لكن الفيلسوف لا ينقاد لها باستمرار بل يُجري حواراً معها . فلئن جنحت الى ان تفرض عليه شروطها وتملي احكامها فان ارادة الفيلسوف في مستطاعها هي ايضاً ان تناقش تلك الشروط وتنقض تلك الاحكام . ان الجو العقلي المحيط بالفيلسوف او السابق عليه لا بد ان يؤثر في هذا الفيلسوف ويعمل على تشكيله وصوغه بما يلائم طبيعة ذلك الجو وصبه في القوالب المناسبة ، لكن ذلك كله لا يمنع ان يظل الفيلسوف عاملاً هاماً في الحركة الفلسفية التي يعيش في تيارها .

ان المشاكل التي يعالجها الفيلسوف ويهتمّ بإيجاد حل لها إنما هي المشاكل التي تُثار في عصره ، او على الأقل تلك التي يستشفها هو بقوة بصيرته مما يلوح وراء الأفق او تموج به أحداث متوقّعة . كما ان العلم الذي يستعمله الفيلسوف لحلّ هذه المشاكل هو علم زمنه . لذلك كان لا بد ان نعثر في آثاره على كثير من الآراء والافكار التي لمعاصريه او لسابقيه . وقد يكون هو شاعراً بهذه الآراء والافكار متنبهاً لها ، وقد تصبح جزءاً من محصوله العقلي دون ان يلتفت اليها . المهم ان آثاره ليست بنات أفكاره هو وحده ، وإنما هي نتاج جيل من الافكار كان هذا الفيلسوف ركناً من أركانها وعاملاً أساسياً فيها . وهنا تكمن أهميته . وكيف يكون الامر غير ذلك والانسان لا يتأتى له ان يشرح الجديد ويعبر عما فيه من أصالة وجدّة إلا معتمداً على القديم ، مستخدماً لمشاكل أثيرت من قبل وحلول عولجت بها هذه المشاكل ، وبالتالي لا بد ان يستخدم العلم والفلسفة

والتراث العقلي كله بحسب منطق العصر ومفاهيمه . هذه هي المادة الخام التي يستخدمها كبار المفكرين فضلاً عن أقزامهم ليعبروا عن أفكارهم ثم ويخلعوا عليها صورة مفهومة . غير اننا ننساق في الوهم عندما نظن ان هذه العناصر الأولية هي عناصر أساسية في بناء المذهب الفلسفي . كلا . فهي لا تعدو ان تكون أداة للتعبير عن هذا المذهب ووسيلة لإعطائه صورة معقولة مقبولة في الأذهان .

وهكذا لا يخلو مذهب من المذاهب من عدد لا يُحصى من أوجه الشبه الجزئية بغيره من المذاهب . بل قد تكون وجوه الشبه هذه قوية الى حد يفقأ العين ، ومع ذلك لا يعدو هـذا ان يكون مظهراً خارجياً . اما أساس المذهب وجوهره وروحه ولبّ لُبابه فشيء آخر لا ينفذ اليه اسلوب النقد التاريخي ، اسلوب تمزيق المذهب الى خرق وقصاصات تفقد قيمتها عندما تنزع من مصدرها . ولكي نفهم أساس المذهب وجوهره وروحه ولبّ لُبابه يجب ان نعيش مع صاحبه طويلاً ونشاطره – بنوع من الحدس العميق والبصيرة النفاذة – الافكار والمشاعر التي تثيره وتجذب اهتمامه ، وذلك لنقترب ما أمكن من النقطة التي توجّه أفكاره والتي نذر نفسه لإيضاحها والتعبير عنها وفضّ مكنوناتها ، والإفصاح عما تبشر به من كل جديد وطريف . فكل أجزاء المذهب موجّهة نحو هذه البؤرة ، فتراها يتداخل بعضها في بعض ويلتف بعضها حول بعض وينصهر بعضها في بعض بحسب أوضاع هذه البؤرة ومقتضياتها الآنية والمستقبلة وحاجاتها العاجلة والآجلة .

دعوا الفيلسوف في همومه ، فما يشغله لا يشغلنا وما يثيره لا يثيرنا ، والاشياء التي يكون لها معنى بالنسبة اليه قد لا يكون لهـا اي معنى بالنسبة الينا . انه أسير عالمه الخاص ، يسعى بيننـا بجسمه لكن مسافات شاسعة تفصلنا عنه . ان نقطة واحدة تؤرقه وتنغص عليه حياته وتستغرق وجوده وكيانه : فاذا كتب فإنما يكتب عنها واذا دوّن شيئاً فإنما يدوّن

فيها . ثم يكتب ويدوّن ويعيد الكتابة والتدوين لعله يكون أحسن تعبيراً وأفصح بياناً . وهكذا تنقضي حياته بين تعبير وإجادة التعبير ولا همّ له إلا توضيح هذه النقطة والتزام الفكرة فيها وإيجاد الوسائل الكفيلة بنقلها الى الآخرين وإقناعهم بها واجتذابهم نحوها بأفصح لسان وأوفى بيان .

هذا اذا نظرنا الى الفيلسوف من الداخل . اما اذا نظرنا اليه من الخارج فلن نجد غير مجموع مبرقش من الصور الباهتة والأوضاع المقلوبة .

●

ان هذه الطريقة التي لا ترى في الفكر الاسلامي إلا صورة للتأثيرات الاجنبية لم تعد طريقة علمية عصرية ، فلقد تركها اصحابها منذ زمن طويل لأنها لا تقول لنا :

لم انتقلت هذه التأثيرات الى العرب في زمن بعينه ولمدة بعينها ؟

لم كان لها ابلغ الأثر في المسلمين على رغم ما وضع امامها من عراقيل؟

ان كل شيء يتضح لنا من هـذه الناحية اذا تذكرنا التغيرات العميقة التي طرأت على شبه الجزيرة العربية في اوائل القرن السابع للميلاد ، أي عندما قام محمد عليه السلام بحركته العظيمة . هنالك نرى كيف ان نظم الحياة العربية قد تبدلت رأساً على عقب ، فاستتبع ذلـك نشوء مجتمع جديد له حاجات جديدة ، وآمال جديدة ، وأهداف جديدة ، ومسؤوليات وأعباء جديدة ، وقيم ومُثل جديدة ، وهذا مـــا جعله يتطلع الى آفاق جديدة . وإذن فانتفاضة الاسلام ومبادىء القرآن والتغيرات الداخلية التي طرأت على الجزيرة العربية ، هي وحدها التي خلقت الظروف الملائمة لتكوين عقلية جديدة وأوجدت التربة الصالحة لهـــا . أما دور الترجمة فإننا مع اعترافنا بأهميتها ومع إقرارنا بالعمل العظيم الذي نهضت بـه والخدمات الجلى التي اسدتها للمسلمين ، فانها تظل قيمة مهدورة لولا ما لقيت من إعزاز وتكريم . بل ان دور الترجمة – بدلاً من ان تكون خالقة لهذه الانتفاضة –

مخلوقة بها ، مدينة لها بالوجود ، بمعنى انه يرجع الى العرب وانتفاضة العرب فضل انشاء هذه الدور لاستخدامها في اغراضهم وتسخيرها لحاجاتهم .

اجل لا يجوز ابداً ان ننسى او نتناسى العوامل الداخلية التي شاركت في صنع تاريخ الجزيرة العربية ، وبالتالي تاريخ الفكر الاسلامي والفلسفة الاسلامية . فإذا كان البعض لا يرون هذه المنطقة إلا من الخارج ويجعلونها خاضعة لمؤثرات سطحية بحتة لا رأي لهـــا فيها تسيرها كما تريد وتعبث بها كيفما تشاء ، دون ان يقيموا وزناً لمـــا كان يعتمل فيها من احداث وتطورات ، وإذا كانوا يوسمون فلاسفة الاسلام ومفكريهم تقريعاً ويُنحون باللائمة عليهم لعدم انطباق المعايير اليونانية عليهم او لعدم امكانية صبهم في قوالب اليونان – ناسين او متناسين بعد الشقة وطول المسافة الزمانية والمكانية بين اليونان والعرب واختلاف تجارب كل منهما في منطق التاريخ والحضارة – فإننا في هذا الكتاب وفي الطبعات التالية منه بصورة عامة وفي كتابنا القادم[1] بصورة خاصة لن نمل ولن نكل عن دراسة المنطقة من الداخل وتوجيه الانظار الى مـــا يجري فيها بالفعل لا بحسب معايير وقوالب مصنوعة لغيرها ، فضلاً عن ان هـــذه المعايير والقوالب من شأنها ان تصرفنا عن الدراسة الوضعية الواقعية . هـــذا هو لب الدراسة المبنية على اقتناص الحياة العقلية عند المسلمين من الداخل وهـــذا هو ايضاً – في رأينا – لب الدراسة الوضعية التي لا تعبأ بالمعايير المصطنعة والقوالب التي ُقدّت لغير اصحابها .

●

ولئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات مختلفة اجتمعت فيها وتفاعلت ، إلا انها مع ذلك أنبتت نباتاً جديداً طيباً لا هو باليوناني ولا هو بالفارسي ولا هو بالهندي ... انه نبات عربي اسلامي له طابعه الخاص الذي لا يقلل

---

١ – التفسير الحضاري للفلسفة الاسلامية .

من شأنه انه يسير في تيار الفكر اليوناني او الفارسي او الهندي ، لأن الفلاسفة الاسلاميين يخالفون الفلاسفة اليونان في المفاهيم والأدلة والغـاية . وليس هذا الخلاف من وجهة نظر الدين وحده ، بل هو في بعض المسائل الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الاول كما سنرى .

وكيفما كانت الافكار الاجنبية التي تسربت الى المسلمين فانهم قد استطاعوا ان يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم وينشئوا لأنفسهم حياة فكرية مستقلة ليست هي حياة اليونان او الفرس او الهنود ... انها شيء من ذلك ولكنها ايضاً شيء فوق ذلك ، فيها من تلك الحيوات بمقدار ما في الشجرة من البذرة ، ثم فيهـا بعد ذلك وقبل ذلك مجموعـة من الطاقات والقوى والمواهب الذاتية التي تغذوهـا وتمدُّها بالنسغ حتى غدت دوحة وارفة الظل ، طيبة الثمر ، تؤتي أكلها كل حين .

ولا غرو في ذلك . فالفلسفة الاسلامية رغم اعتمادها على الفلسفة اليونانية ، ومع انها تسير في تيارات التراث اليوناني ، غير انها جاءت لتحل مجموعة من المشكلات تبدت للمسلمين في اطار يتألف من عوامل عرف اليونـان بعضها ولم يعرفوا بعضها الآخر. كما ان الفلسفة الاسلامية ايضاً قد عُنيت بتعليل عدد من القضايا نبتت في جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المُثل والقيم والمسؤوليات والآمال عما كانت عليه في ايام اليونان . كل اولئك من شأنه ان يغذو الشجرة الباسقة الجديدة ويرتفع بها في عنان السماء .

انها شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء . ولكنه فرع ليس له شكل هندسي منتظم . فترى بعض الاغصان باسقاً متطاولاً في الفضاء له ظل ظليل وثمر مبارك ، وبعضها قميئاً قليل الجني هو كل ما تسمح بـه حياة الشجرة ولا تسمح بسواه ، غير ان جميع الاغصان على تفاوتها تُسقى بماء واحد وتنتظمها حياة واحدة وتخدم غرضاً واحداً .

وكذلك الحياة العقلية في الاسلام . ففيها اروع الذخائر وأجل المفاخر وأجلّ الأسماء في الفكر الانساني ، كما فيها ايضاً مَن هم دون هؤلاء وأقل

منهم شأناً ، وفيها مَن هم بين ذلك . والحق ان عباقرة الاسلام لم يبرزوا في ميدان الفلسفة كما برزوا في ميادين الحياة العقلية الاخرى ، ولم تتفتق قرائحهم في اصل الكون والحيـاة والوجود كما تفتقت في تذليل صعاب الكون والحياة والوجود ، وتسخير كل شيء لمصالح شعوبهم وخدمة المُثُل والقيم التي يؤمنون بها . وهذا التذليل وهذا التسخير وهذه الخدمة ، كل اولئك لا يجري على هامش الحياة العقلية بل هو منها في الصميم ، إذ لا تقلّ درجة التركيز والتجريد فيه عنها في الفلسفة البحتة ، فالحياة العقلية ليست وقفاً على الفلسفة وحدها . كل ما هنالك ان الحياة تتطلب هـذا وذاك ولا تستغني عن هـذا وذاك ولكن بدرجات متفـاوتة . فالتنوع ضروري في حيـاة الأمم والشعوب ، وإنمـا ظروف المكان والزمان والحضارة والمرحلة التاريخية والحاجات الروحية والاقتصادية هي التي تُغلّب ظلالاً على اخرى وتعطي للحياة مزاجاً تنفرد به برهة من الزمن . فاذا تغيّرت هـذه الاوضاع تغيّرت الظلال وتغيّر المزاج ، وبالتـالي اختلف النتاج . وعلى كل حـال ، ان ما اعطاه المسلمون في عصورهم الذهبية كان القدر الذي يسمح بـه العقل الانساني آنذاك ولا يسمح بسواه . فهو كل ما كانت تتسع له طاقات الفكر وقدراته .

ولا تثبت الأمم على مزاج واحد لأن أوضاع الحيـاة جميعاً في تغير مستمر ، وليس هناك شعوب مجتباة مختارة وأخرى متخلفة بالفطرة ، وإنما هي ظروف وأحوال من التجـاور المكاني والتماس الحضاري والمشاكل الداخلية والحاجات المادية والروحية ، تعمل جميعاً فترفع هذه الامة الى القمة وتهبط بتلك الى الحضيض ، وتطبع هذا الشعب او ذاك بمزاج خاص وتكوين عقلي معين . ولا أدلّ على ذلك من ان اليونان القدماء غير اليونان المحدثين ، حتى لكأن هؤلاء ليسوا أحفاد اولئك . انهم شعب آخر لا يجمعهم بأسلافهم الأولين إلا الاسم المشترك والرقعة الجغرافية الواحدة .

ان مـا ساهم به العرب في ميدان الانتاج الفلسفي وإن كان قيّماً

بالقياس الى ما ساهموا به في ميادين الحياة العقليــة الأخرى إلا انه على كل حال ثروة لا يُستهان بها . فقد أتوا بأشياء جديدة وتمخضت أذهانهم عن امور لا عهد لليونان بها ولم تكن لها نفس الأهمية التي ستكون لها عند المسلمين : نذكر منها مثلاً قولهم في الممكن والواجب والعلم الإلهي والشك والسببية والإرادة والقدرة والخلق والنبوة ، ومحاولتهم توجيه هذه النظريات جميعاً بحيث يحدث التقارب بين العقل والنقل وبحيث ينتهون الى وضع نظرية قائمة برأسها يبنون فيها أسس التوفيق بين الفلسفة والشريعة ، وأخيراً نجد بين ذخائر العرب التي ينفردون بها عن اليونان ويسبقون بها علماء الاجتماع المحدثين فلسفة التاريخ وعلم العمران (اي علم الاجتماع) . فكل هذه النظريات خالف بها العرب فلاسفة اليونان وإن استعملوا فيها أدوات اليونان . لقد كان تصورهم للألوهية والتوحيد بدعاً في تاريخ الفلسفة الإلهية كلها فأغنوا بذلك علوم الدين وعلوم الفلسفة بثروة لا يُستهان بها .

لقد كان بين ايديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الاسلام ، وتراث فلسفي ضخم سعوا اليه رجالاً وعلى كل ضامر وتحملوا في سبيل الحصول عليه كل عنت وارهاق ، فتمثلوه على نحــو خاص يمليــه عليهم دينهم الجديد واستخدموه في انشاء وجهة نظرهم في الله والكون والحياة ، حتى دخل في نظام تفكيرهم واكتمل بحسب اصول حياتهم الروحية وحاجات بيئتهم الاجتماعية والعقلية ، واصبح غذاء نافعاً يجد فيه كل طالب بغيته .

ان عيب الكثير من الدارسين للفكر الإسلامي والثقافة الاسلامية انما هو تضخيم بعض الجوانب على حساب الجوانب الاخرى ، تضخيم جانب النقل والاقتباس مثلاً وتسليط الاضواء عليه دون غيره من الجوانب ، وهذا تحيُّف لا نرضى به وتجنٍّ لا مساغ له . ان الثقافة الاسلامية فيهــا الكثير من العناصر الاجنبية ، هذا ما لا ننكره ولا نزال نكرر ايماننا به . اذ لا وجود لأمة لا تقتبس من امة اخرى ، اللهم الا ان تكون متخلفة في سلم التطور . فالتطور، كما يقول برغسون ، لا يسير

بخطى واحدة في المجتمعات الإنسانية ، انما هو يسرع على الخصوص في المواضيع التي تلتقي فيها تيارات مختلفة . فأخذ المتأخر عن المتقدم واقتداء السابق باللاحق هما اداة التاريخ ووسيلة العمران وقانون المعرفة على الارض . فليس ما جرى على العرب بعد انتفاضتهم العظيمة بدعاً في التاريخ ، بل لقد جرى عليهم ما يجري على غيرهم من الامم بحكم احتكاكهم بشعوب مختلفة وتعرفهم الى حضارات متنوعة واطلاعهم على ملل وثقافات متباينة . هذه هي سنة التطور الاجتماعي وهذه هي سنة التاريخ في كل زمان ومكان .

لكنه لا يكفي - للحكم على عقلية من العقليات او ثقافة من الثقافات - الاكتفاء بما نرى فيها من عناصر دخيلة . هذا ما قلناه دائماً ولا نزال نكرره ونردده . انه يجب البحث ايضاً عما فيها من عناصر ذاتية قد تغمض حيناً وقد تلتبس بغيرها احياناً . لكن مواصلة البحث والنظر كفيلة بالكشف عن الحقيقة . فلئن نفذت الى الثقافة الاسلامية تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت إلا انه لا يجوز ان ننسى ان فيها ايضاً نتائج هذا التفاعل وثمرات هذا اللقاء وهذا المزاج . ففيها ثمرات من عبقرية اهلها :

ظهرت في تقدم علم الجبر والطبيعة ، والفلك والبصريات والصنعة والتاريخ والاجتماع !

ظهرت في علم الكلام الذي يقول فيه رينان « ان الفلسفة الحقيقية في الاسلام إنما يجب التماسها في مذاهب المتكلمين » ؟

ظهرت في علم اصول الفقه وما فيه من مباحث عقلية بحتة تخوض في الدليل والعلم والحاكم هل هو العقل او الشرع ، والحسن والقبح في الافعال وضبط التفكير حتى لا ينساق في شطحات الميتافيزيقا ومعمياتها .

اجل ظهرت في كل ذلك وغير ذلك من المباحث التي وإن كانت شرعية من حيث موضوعاتها إلا انها من حيث منهجها وطريقة معالجتها فلسفية بالمعنى الحديث جداً لكلمة (فلسفة) ، لأن الاتجاه الجديد في الفلسفة

اليوم إنما هو التوكيد على المنهج وتحليل الألفاظ[1] ، فالاصوليون يُعنون عناية كبيرة بالمنهج ويدققون النظر فيما يعرض عليهم في مجال الاحكام الشرعية من وقائع جديدة تحتاج الى إعمال العقل استنباطاً ، وإلى التروي في الحكم اجتهاداً ، وإلى التدقيق في الألفاظ وتحليلها من حيث المفهوم والماصدق منهجاً وطريقة . فهم بذلك أصدق معبر عن الفلسفة الاسلامية من حيث هي فلسفة مرتبطة بالاسلام ، من الفلاسفة التقليديين من مشائين وإشراقيين .

ومن هنا لا يمكننا ان نعطي صورة للفكر الفلسفي في الاسلام اذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة الخُلّص وحدهم . حتى ليذهب البعض الى « ان هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء »[2] . إلا اننا لا نذهب هذا المذهب في الغلوّ والشطط ، بل نرى انهم يمثلونه عند اتصاله بالفكر اليوناني كما يمثله الأصوليون والفقهاء وعلماء الكلام سواء بسواء . فالفقه وأصول الفقه وعلم الكلام مضافاً اليها الفلسفة هي تعبيرات مختلفة للفكر الإسلامي . فمن فلاسفة الإسلام من اقترب من ارسطو مع اتجاه اسلامي ، ومنهم من ابتعد عن ارسطو وأخذ بفلسفة افلاطون مع محاولة توفيقية مع حقائق الاسلام ، ومنهم من أخذ بمبادىء فلسفة ما قبل سقراط ، ومنهم من جمع بين تراث الهند وفارس وتراث اليونان بروح اسلامي ، بل منهم من ابتعد عن الإسلام . فقد اتسع الإسلام لكل هذا دون ان يضيق به ذرعاً . فالفكر الإسلامي لم يكتفِ بتعبير واحد بل اقد اتخذ لنفسه تعبيرات شتى تتفاوت قوة وأصالة ، لكنها تظل جميعاً أفكار المسلمين . ويظل الإسلام -- حتى ولو ابتعدت عنه غاية البعد -- مبعث نشاطها ومركز الدائرة فيها .

وهكذا فالفكر الفلسفي في الإسلام شديد التنوع كثير التشعب متعدد

---

١ — كما في الوضعية المنطقية المعاصرة مثلاً .

٢ — الدكتور علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الجزء الاول ص ٢١ .

الجهات . لكن مهما تعددت الموضوعات واختلفت الاتجاهات وتشعبت الطرق والمسالك فانه في علم الكلام هو نفسه في علم اصول الفقه ، هو نفسه في الفلسفة الميتافيزيقية الخالصة ، هو نفسه في علم الفلك والطبيعة والرياضة والاجتماع ... فهو إنما يصدر عن حوض واحد ويُسقى بماء واحد . فاذا لمح الدارسون في هذه الوحدة عناصر افتراق وتباين فانها ليست من التشتت والبعد بحيث تغيب وراءها آيات الوحدة . فان عناصر الافتراق التي تطفو على سطح الحياة العقلية في الإسلام هي أشبه بالأشياء التي تطفو على سطح البحر . فان احداً لا يستطيع ان يقول ان هذا الثبج الطافي وهذا الزبد الراغي وهذا الحطام المتماوج ، وهذا الهدير الصاخب ، وهذه السفن الماخرة ... ليست أشياء هذا الخضم المظيم الواحد او ليست معالم ثابتة او متحركة له .

وللتعرف على طبيعة الفلسفة الاسلامية نذهب مذهب المستشرق هورتن (Horten) اذ يقول في فصل عقده عن هذه الفلسفة في (دائرة المعارف الاسلامية) بعنوان (فلسفة) :

« ولتقدير ما للفلسفة الاسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب ارسطو من النقص . فلا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية ، غير انه لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً اليه من خلال صورة ذهنية واحدة . فهو لم يرد جملة العالم الى مبدأ واحد ، انما هي اثنينية تتقابل فيها الهيولى القديمة مع الله . وهذا المذهب الارسطاليسي فيه عناصر علمية نظرية محصة ، لكن النزوع القوي فيه الى الاعتماد على ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويعطلها : أنّى جاءت الصوَر اذا كان الله عقلاً صرفاً ليس له ارادة ؟ وهو يحرّك العالم باعتباره معشوقاً لا كملة فاعلة؟ ثم هو يجهل الجزئيات؟ ذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفي»[1].

---

١ ـ لقد اعتمدنا على كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية) تأليف المغفور له الاستاذ العلامة مصطفى عبدالرازق في ترجمة هذا النص وجميع النصوص الاخرى التي تقدمت على لسان رينان وشمويلدرز ودوغا بعد ادخال تعديلات طفيفة عليها اقتضاها رجوعنا الى الاصل .

فهورتن اذن يأخذ على ارسطو انه لم يستطع رد جملة العالم الى علة واحدة ما دامت الهيولى القديمة موجودة مع الله . كما انه لم يستطع وضع نظرية واحدة شاملة تنصهر فيها جميع الجزئيات في العالم وتضيع معالمها في كل اكبر منها . كذلك لم يستطع تفسير حقيقة صلة الله بالعالم وكيف يؤثر فيه اذا كان مجرد علة غائية . ثم هو يجهل ما يجري في هذا العالم من أمور وحوادث جزئية . هذه هي جملة المآخذ التي يأخذها هورتن على ارسطو . ويمكن ان نضيف اليها ايضاً اضافات طفيفة تسير في نفس الاتجاه : فأرسطو ترك في مذهبه نقاطاً كثيرة معلقة دون ان يتصدى لحلها ، كما أن في مذهبه نقاطاً غامضة حيناً ومتعارضة بعضها مع بعض حيناً آخر دون ان يكلف نفسه مؤونة توضيحها او إزالة ما فيها من تناقض . وأخيراً ان مذهب ارسطو معارض للاسلام في كثير من جوانبه ، كما ان في الاسلام قضايا كثيرة لا يقرّها ارسطو . في هذه النقاط جميعاً ستتفجر عبقرية فلاسفة الاسلام ، وسنشهد معركة حامية الوطيس لاتخاذ موقف معين منها ، مما نتج عنه سد جميع الثغرات في فلسفة ارسطو وجلاء كل غامض فيها والبت في كل ما تركه معلقاً بدون حل ، وإحكام الصلة بين الله والعالم وتحويل الله من علة غائية الى علة فاعلة ، وجعله محيطاً بكل شيء علماً ، وصهر الجزئيات جميعاً في نظرة واحدة شاملة تستغرق كل شيء ، وأخيراً تقريب ارسطو من الاسلام وتقريب الاسلام من ارسطو ، والتوفيق بينهما بإدخال تغييرات تتفاوت في العمق والقوة والأصالة — في قضايا الفلسفة الاساسية والفرعية من شأنها تقريب مسافة الخلف بين الفلسفة والدين وإزالة ما بينهما من جفاء ثبت في الاذهان ، بل وبإضافة قضايا جديدة الى الفلسفة قال بها الدين وجهلتها الفلسفة ، كل ذلك بأدوات الفلسفة نفسها وبروح فلسفي وتفكير فلسفي لا أثر فيه لنزوة او هوى او عاطفة ، بحيث انه لو بعث ارسطو حياً لاستغاث من استخدام فلسفته من قبل أخلص تلاميذه والمعجبين به من العرب للوصول الى نتائج لا يقرها

هو ولا يؤمن بها بل ويذهب في معارضتها الى حد الشطط !

وليس معنى ذلك بالطبع ان العرب قد اقتصروا على ارسطو وحده بل معناه انهم عملوا على اساسه وفي مخطط تفكيره مع تلافي ما فيه من نقص كما مر معنا . فقد اخذوا من ارسطو منطقه ومنهجه التجريبي العلمي وطبيعته ومعظم اقواله فيما بعد الطبيعة ، ثم اكملوه بمثالية افلاطون . كما اخذوا من مذاهب يونانية غير مذهب ارسطو وأفلاطون ، ثم ضموا الى ذلك عناصر شرقية غير يونانية اصلاً ، ثم تناولت ذلك كله يدٌ صَناع استخدمته في حل مشاكلها وبناء وجهة نظرها وتفسير بعض القضايا التي نبتت في جو الاسلام وفي زمن اختلفت فيه المثل والقيم والآمال والمسؤوليات عما كانت عليه لدى اليونان .

وقد اختلف المؤرخون في التسمية التي يجب اطلاقها على هذه الفلسفة ! فهل يقال (فلسفة عربية) ام (فلسفة اسلامية) ؟ فمن المؤرخين من يسميها (فلسفة عربية) وذلك لأن اللغة العربية كانت لغة البلاد الرسمية ولغة الكلام والتداول . فبها دُونت كتب الفلسفة وبها كان الانتاج العقلي في الاسلام ، وبها كتبت معظم الآثار التي خلفها المفكرون من العرب والعجم في عصور الاسلام الذهبية . ومن المؤرخين من يسميها (فلسفة اسلامية) لأن القسم الأكبر من رجالها لم يكونوا عرباً اقحاحاً بل كانوا من جنسيات مختلفة وأصول متباينة تجمعها وحدة اللغة والدين والدولة ، في منأى عن خلوص العروبة ، وكذلك لأنها لم تنشأ في الجزيرة العربية وإنما نشأت في البلاد التي دانت بالإسلام ، ولأنها عاشت في جو الاسلام وتحت راية الاسلام .

والحق ان الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي لا طائل تحته . فلا مشاحة في الألفاظ كما يقولون وإنما العبرة بمعاني الألفاظ . فإذا لم يكن الفلاسفة والعلماء الذين انجبتهم بلاد الاسلام او اجتذبتهم اليها فعملوا فيها وشاركوا في آمالها وآلامها واضطلعوا بمسؤوليات الحكم والبناء والتفكير فيها — اقول اذا لم يكن هؤلاء الفلاسفة والعلماء من العرب الاقحاح فقد

اثروا في تطور الحياة العربية عن طريق لغـة العرب . فهم - مهما لكن اعراقهم الاصلية - ابناء العربية وجنودها وأدوات التطور والبناء فيها : بها كانوا يفكرون ويبحثون ويؤلفون ، واليها روحياً وعقلياً ينتمون . وإذا ذكرهم التاريخ فإنما يذكرهم بها لا بأنسابهم العرقية التي طغت عليها ثقافتهم اللغوية وذابت فيها . لقد نشأ في بـلاد الاسلام روم كياقوت وأكراد كأبي الفداء ، وروس كالظاهر بيبرس وألمـان كسيف الدين لاجين وقوط كأبي بكر بن القوطية وأسبان كأبي القاسم بن بشكوال وفرنسيون كموسى ابن موسى بن فرتون وسودان كالحسن بن فاطمة الجفرافي الرحالة . وآخرون كثيرون غير هؤلاء تحدروا من اصول شتى وجنسيات مختلفة ، لكنهم جميعاً نشأوا عرباً بالإحساس والعقل والروح وكانوا رسلاً للثقافة العربية والفكر العربي . كما ان الاسلام نفسه وليد العبقرية العربية ويدين بأعظم منجزاته للعبقرية العربية . وهو برغم كل ما تسرّب اليه من العناصر الاجنبية وكل ما خضع له من التيارات والعوامل الخارجية - هدامة كانت او بناءة - فإنه يظل اثراً فذاً من آثار العبقرية العربية وإشراقة فياضة من اعظم إشراقاتها .

والعكس صحيح ايضاً : فلئن ُكتبت الفلسفة الاسلامية أو ُكتب جلها باللغة العربية فان الذين كتبوها قد دانوا بالاسلام وعاشوا في كنفه وتنفسوا في اجوائه وتغذوا بالمثل التي ينادي بها والقيم التي يدعو اليها . لقد كان الإسلام رائدهم فيما يحسون ويكتبون ، وكان القرآن داعيتهم به يبشرون وعلى انغامه يوقـّعون . وما من علم من العلوم النقلية أو العقلية قام في بلاد الإسلام الا وكان محوره القرآن ، وفهم القرآن وخدمـة اغراض القرآن .

يضاف الى ذلك ان الإسلام ليس ديناً فقط وانما هو دين وحضارة :

دين ارتفع بمشاعر بنيه إلى اجواز السماء وحلـّق بهم إلى ُسدة العرش وجنة الخـُلد و ُملكٍ لا يبلى .

وحضارة لم تعارض سبيل العلم والفكر بل ايدتـه وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدّت في طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء والمذاهب والنّحل فغذتها وتغذت بها .

ولا يمكن لمن يتحدث عن الرقي الإنساني ونهضة العلم والفكر الا يذكر الاسلام ديناً وحضارةً وألا يشيد بالقيم والمثل التي دعا اليها ، والتي كانت تحيل المقاومة واعلان الحرب عليه الى اندفاع عنيف في سبيله ، وكانت السبب الاكبر في انتشاره السريع الهائل بين اقوام وجدوا فيه المنقذ لهم من ابناء دينهم والملجأ والحمى .

ثم ان جوهر العروبة ليس جغرافياً أو لغوياً وانما هو اجتماعي ثقافي . فالعروبة لم يعد معناها الانتساب الى جنس بعينه بل الاشتراك في حضارة بعينها وفي تجربة تاريخية وعقلية لها مُثلها واهدافها ومفاهيمها .

كل اولئك يؤكد لنا سخف التفرقة بين (الفلسفة العربية) و (الفلسفة الاسلامية) . فقد اتحدت الشعوب التي حكمها العرب بفضل اللغة العربية والدين الاسلامي معاً ، وذابت بتأثير قوة الشخصية العربية والروح العربي الفذ وقوة الإسلام وروح الإسلام في وحدة ثقافية وحضارية ذات تماسك عظيم لا يمكن التفرقة فيه بين ما يعود للإسلام وما يعود للعروبة .

اما لمَ كان كثير من مفكري الإسلام من الأعاجم او من أصل أعجمي فاني أحسب ان فن التحليل النفسي (psychanalyse) وعلم الاجتماع المعرفي (sociologie de la connaissance) قد يلقيان بعض الضوء على هذه الظاهرة التي تستوقف النظر حقاً . فالمعلوم ان معظم هؤلاء الأعاجم كانوا موالي او منحدرين من موالٍ ، وبالتالي كانوا موضع ازدراء وتحقير من جانب بعض المتعصبين من العرب الفاتحين الذين قوّضوا عروشهم وأزالوا ملكهم ونالوا من عزتهم القومية ، فأورثوهم ُعقد النقص والشعور بالتدنّي . لذلك كان لزاماً عليهم ان يؤكدوا وجودهم للعرب الغزاة بالتفوق عليهم وإبراز مواهبهم .

هذا هو الحل الذي يقدمه لنا فن التحليل النفسي ويزكّيه ايضاً علم الاجتماع المعرفي ، وإن يكن من زاوية اخرى : فكثير من الناس يتساءلون عن سبب تفوّق اليهود في البلاد التي يستقرون فيها . وقد تقدم كارل مانهيم (Mannheim) أحد مؤسسي علم الاجتماع المعرفي بتفسير لذلك يمكن تطبيقه — بعد اجراء بعض التعديلات عليه طبعاً — على المتفوقين من الأعاجم في عصور الازدهار الإسلامي . يقول مانهيم :

« ان المثل التالي يُظهر لنا كيف ان طائفة من الناس يمكن ان تنمّي في أفرادها — بسبب وضعهم الخاص في المجتمع — ملكات دون غيرها . وهكذا فالأقليات — كاليهود مثلاً — كيما يُتاح لها الاستمرار في الوجود يجب ألا تكفّ عن التفكير في السلوك الذي ينبغي عليها اتخاذه لتتكيف بالبيئة الاجتماعية التي تعيش فيها . فأبناء البلاد الأصليون يسلكون من تلقاء أنفسهم وفقاً لمعايير مجتمعهم . وأما الدخلاء الذين ينتمون الى الأقليات فانهم لا ينجحون في ان يسلكوا على النحو الذي يتوقعه منهم المجتمع إلا بجهد فيه قسط كبير من التفكير . ومن هنا طابعهم العقلي »[1] .

فالفرس مثلاً وقد ثُلّت عروشهم وغزيت اوطانهم اصبحوا غرباء في عقر دارهم ، فحملهم الشعور بالضياع على توكيد وجودهم الذي لا يمكن الحفاظ عليه إلا بجهد غير قليل من العمل العقلي . ومن هنا ، كان تفوقهم .

وقد لا يكفي هذان الحلان لإقناع البعض . لذلك نجد أن نتناول المشكلة من زاوية اخرى ، احصائية اولاً وحضارية اخيراً .

فأما من الناحية الاحصائية فان العرب كانوا جنساً من اجناس متعددة اعتنقت الاسلام . فلا يُعقل ان يساهم جنس واحد على حدته بعدد من الرجال يساوي ما ساهمت به الاجناس الاخرى مجتمعةً . فحسبه انه استطاع ان يفرض على هذه الاجناس لغته ودينه ، وإنه لعمل لو تعلمون

---

١ — نقلاً عن : Jacques J. Maquet, Sociologie de la Connaissance, Louvain, 1649, p. 51.

عظيم . انه عمل خارق لا مثيل له في تاريخ اللغات والأديان . فانه لم يحدث قط ان شعباً من الشعوب فرض لغته ودينـه على أمم كالأمم التي دانت بالإسلام وعلى رقعة من الارض كالرقعة التي انتشر فيهـا الاسلام وطوال العصور التي استطال فيها حكم الاسلام . وفوق هذا العمل الخارق الذي يسجّل بالفخر والاعتزاز لحساب العرب فانهم قد ساهموا بنصيبهم الكامل من الرجال بحيث يزيد عدد ما انجبوا على عدد ما انجبت كل أمة اخرى على حدة .

هذا من الناحية الاحصائية وأما من الناحية الحضارية فنحن لا ننكر – كما لم ننكر من قبل – ان اكثر الفلاسفة والعلمـاء المسلمين في القرون الوسطى لم يكونوا من اصل عربي . ولكن الذي ننكره ولا نجد له مساغاً هو القول بأن هؤلاء الفلاسفة والعلماء إنمـا يدينون بعبقرياتهم وقرائحهم الفـذة للشعوب التي انحدروا منها . فلقد انقضى الزمن الذي كانت توضع فيه حدود تكوينية وجبلّية بين السلالات البشرية والذي كان يظن فيه ان طرازاً معيناً من التفكير وقف على شعب معين دون سواه . فليس أبعد عن الحقيقة من القول بوجود جنس نقي خالص في أي بقعة من بقاع الارض . فليس هناك عرب خلص وفرس خلص ويونان خلص الخ .. اللهم إلا ان يتعلق الأمر ببعض الشعوب البدائية المتخلفة البعيدة عن مراكز الحضارة والتطور . وحتى هذه الشعوب فقد لا تخلو من الاختلاط بشعوب اخرى مجاورة لها . فالجنس الصافي إنما هو في الواقع تجريد عقلي خالص لا وجود له إلا في اذهان العنصريين المتطرفين ، او اولئك الذين يهتمون بتبسيط الاشياء وتحليلها وردها الى عناصرها الاولى ، بصرف النظر عمـا اذا كان لها وجود في الواقع او لم يكن . فالشعوب لا يمكن الا تختلط بعضها ببعض عـــن طريق التجارة والغزو والفتوح والهجرة والرحلة في طلب العلم ولقاء اهله ونحو ذلك .

ان ما يُعوّل عليه العلماء اليوم ليس هو الانتماء الى سلالة معينة او جنس من الأجناس المختارة (فضلاً عن ان هذه الكلمة الأخيرة غير علمية

ولا معنى لها إلا في اذهان المتعصبين من اصحاب العقول المتحجرة) وإنما هم يعوّلون على الانتماء الى بيئة حضارية بالذات . فلقد اثبتت طريقة اختبارات الذكاء ألا فرق في الذكاء بين الأمم والشعوب [1] ، وأن الاختلاف بين الأفراد والجماعات إنما يرجع الى اختلاف ظروف البيئة وإلى تفاوت الفرص التي تُتاح لهم [2] . فعندما يوضع الناس في بيئات متشابهة فان اختبارات الذكاء تسفر عن نتائج متشابهة ايضاً [3] ، وهذا علم الوراثة يؤكد ما نقول . فقد أثبتت التجربة ان وحدة المورثات (gènes) في حال التوأمين اللذين ينتجان من بويضة واحدة ، وبالتالي اللذين لهما استعدادات عقلية واحدة ، لا تستلزم نتائج واحدة في اختبارات الذكاء ، على حين

١ — عندما نقول ان جميع الشعوب متساوية في الذكاء لا نعني ان كل فرد فيها فذ في ذكائه، وإنما نعني ان نسبة عدد الاذكياء في هذا الشعب كنسبته في أي شعب آخر : أي لا تخلو امة من الأمم من عدد معين من الرجال الأذكياء فيها . وهؤلاء الاذكياء يزيد عددهم كلما زاد عدد السكان. وليس الذكاء وحده مما تتساوى فيه جميع الأمم والشعوب فيزيد بزيادة عدد السكان منها ويقل بقلة عددهم ، بل الغباء يتبع هذه النسبة ايضاً . فكما لا يخلو شعب من الشعوب من الرجال الاذكياء تبعاً لهذه النسبة كذلك لا يخلو من الاغبياء تبعاً لهذه النسبة ايضاً . ومعنى هذا ان الاذكياء قلة كما ان الأغبياء قلة ايضاً ، فالذكاء نادر والغباء نادر ايضاً في جميع الشعوب وفي كل زمان ومكان . وأكثر الناس موزعون بين هذين القطبين ، أي ان القسم الأكبر من الناس متوسطون في الذكاء . وهذا ينطبق على جميع الأمم بلا استثناء . فالفرق بين الشعوب إذن ليس فرقاً في الذكاء وإنما هو فرق في الفرص المتاحة لتنمية هذا الذكاء والاستفادة منه . فما يتاح للذكي الانكليزي من فرص التشجيع لا يتاح للذكي الماليزي مثلاً ، وبينما يستغل الذكي الانكليزي مواهبه في الجامعات ودور العلم ، فإن الذكي الماليزي يستغل ذكاءه في صيد السمك او بناء العشش مثلاً وفي اعمال تافهة من هذا القبيل . فالحرمان والفقر وظروف الحياة الشاقة والحكم المتسلط التي يعيش فيها تقضي على ذكائه من المهد ، بينما ظروف الحياة التي يعيش فيها الذكي الانكليزي تتضافر جميعاً لاستغلال كل طاقة من طاقاته . الفرد كمية مهملة وقيمة مهدورة في البلاد المتخلفة ، بينما هو العامل الاول في بلاد اوروبا الغربية وأمريكا .

٢ — Sir Alan Burns, Le préjugé de race et de couleur (trad. de l'anglais), Paris, 1949, p. 97.

٣ — O. Klinberg, Race et psychologie, U. N. E. S. C. O. Paris, 1951.

ان وحدة ظروف البيئة تستلزم ذلك[1] .

ولا يقتصر الأمر على هذا ايضاً بل هناك ما هو اخطر منه وأكثر ثورية : فان الموروث الواحد يتخذ لنفسه تعبيرات مختلفة ، وان التعبير الذي يتخذه لدى فرد من الأفراد عرضة لمؤثرات شتى[2] . يضاف الى ذلك ان عدداً من الموروثات المختلفة قد ينتج عنها في بعض الأحيان نتيجة واحدة[3] .

وعلاوة على ذلك ان الفرد كوحدة سكونية (l'individu comme unité statique) قد حلّ محله الفرد كعملية تاريخية (l'individu comme processus historique) . فالتصور الجديد للفرد يعبر عنه اليوم بفكرة الدور (rôle) . وهذا التصور الجديد يُظهر – على حد تعبير الاستاذ غورفيتش – بطلان علم الطباع بقدر ما يتجاهل هذا العلم تنوع المظاهر التي يمكن للفرد الواحد ان يتخذها بالنسبة الى الأدوار التي يقوم بها في جماعات مختلفة[4] . فالشخص الواحد تتغير طباعه تبعاً للدور الذي ينبغي عليه القيام به ، كما ان دوره يتغير تبعاً للظروف والأحوال التي يرتبط بها ويتشابك معها . ان أشخاصاً كثيرين يمكن ان يقوموا بدور واحد ، كما ان هؤلاء الأشخاص أنفسهم يمكنهم – تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية المتنوعة – ان يقوموا بأدوار متباينة قد تصل الى حد التعارض . والخلاصة « لا وجود لطبيعة انسانية تكون مستقلة عن الطبيعة التي يحدثها حافز هو في أخص خصائصه حافز حضاري يؤثر في الجزء اللاعضوي من الكيان [الإنساني] »[5] كما يقول مرفي (Murphy) ونيوكومب

---

١ – W. C. Boyd, Génétrique et races humaines (trad. de l'américain), Paris, 1952, p. 102 - 107.

٢ – نفس المصدر ص ٩١ .

٣ – نفس المصدر ص ٣٠٧ .

٤ – G. Gurvitch, La vocation actuelle de la sociologie, Paris, 1950, p. 69.

٥ – نقلا عن : R. Girod, Attitudes collectives et relations humaines, Paris, p. 24.

(Newcomb) . وبكلمة اخرى ليست العبرة بالمورث (gène) وإنما العبرة بتعبيره . وكذلك ليست العبرة بالفرد وإنما العبرة بدوره . ولا يتعين التعبير والدور بواسطة الوراثة ، وبطريق الأولى لا يتعينان بالسلالة او الجنس ، وإنما هما يتعينان بدينامية الوقائع والقيم التي تُستَشعَر في كل حالة بعينها .

واذا توخينا الدقة في الحكم ، قلنا ان الجدل الطويل المزمن حول تأثير كل من الوراثة والبيئة – وهو ما اسهبنا الكلام فيه نسبياً لأغراض يقتضيها التحليل العلمي – قد مضى عهده . فإن الوراثة والبيئة ، لما كانت تأثيراتها الديالكتيكية متشابكة متداخلة ، وكان هذا التشابك والتداخل لهما شتى الأشكال ولا يمكن تتبعها في جميع مساربها ، فقد طلع علينا علماء الاجتماع الامريكيون – منذ بعض الوقت – بكلمة جديدة تستوعب في آن واحد فكرة الوراثة وفكرة البيئة وتنبض بهما معاً . هذه الكلمة الجديدة هي كلمة (موقف) (attitude) . فالموقف هو جنوح الشخصية الى موضوع ما ، الى فكرة ما ، الى موجود ما ، في حالة عينية محسوسة بالذات . وهذا الموقف يتكون دائماً لا تبعاً لاعتبارات وراثية – فضلاً عن ان يتكون تبعاً لاعتبارات عنصرية – وانما هو يتكون تبعاً للاطار النسبي (frame of reference) العام الذي وضعته الجماعة كلها وترجع اليه في تقويمها للأحكام والأشياء وينتمي الى حضارتها هي[1] . وبعبارة اخرى ان المواقف التي تتخذها جماعة من الجماعات او فرد من الافراد من واقعة ما لا يمكن تفسيرها إلا بالنسبة الى دلالة هذه الواقعة في هذا الموقف او ذاك . وهذه الدلالة منوطة بالتركيب الاجمالي العام للحضارة المعنية . وهكذا تتلاقى الوراثة وعلم النفس وعلم الاجتماع وتنصهر معاً في مفهوم (الموقف) .

هذه هي في نظرنا جملة الحقائق والمعطيات التي كان ينبغي على ضوئها دراسة الفكر العربي عامة والفلسفة الاسلامية خاصة بروح علمي خالص .

---

١ – R. Girod, Attitudes. p. 60 .

فلا شأن هنا للسامية او الآرية [1] في أصالة الفكر العربي والفلسفة الاسلامية او عدم اصالتها . فالخصائص والميزات المنسوبة الى الاجناس انما تعكس في الواقع خصائص وميزات لغوية . فالآريون – ان صح وجود شعب بهذا الاسم – لا يمكن تمييزهم على اساس اشتراكهم في لهجات متقاربة ، يقال ان اللغات الهندية الاوروبية اشتقت منها . وهكذا الحال فيما يسمى بالشعوب السامية . والنتيجة الايجابية التي يجب ان نخرج بها من هذا كله هي ان العنصرية تستند في حقيقة امرها الى مقياس لغوي لا سلالي جنسي . فان كل ما يمكن توكيده في الشعوب التي يقال انها سامية او آرية هو ان لغاتها متقاربة من حيث المبنى والاشتقاق وطرق التعبير وبعض الخصائص الاخرى . ولكن ذلك لا يدل على ان الناطقين بهذه الطائفة او تلك من اللغات يتحدرون من ارومة واحدة . فاللغات تنتقل – كما قلنا – بالتجارة والغزو والفتوح والتوسع الثقافي والحضاري وما الى ذلك ، وهذه العوامل جميعاً كفيلة باختلاط الاجناس والسلالات وامتزاجها بعضها ببعض منذ أزمنة سحيقة في التاريخ ، بحيث لا يمكن القول ابداً ان جنساً من الاجناس او سلالة من السلالات ظلت – بعد عمليات لا تحصى من المزج والانصهار والتلاقح – صافية محتفظة بجميع خصائصها وكل ما تنفرد به من عوامل التفوق والتمايز .

---

١ – السامية نسبة الى سام ، على ما جاء في التوراة من انه كان لنوح ثلاثة ابناء : سام وحام ويافث. فسام ابو الاسرائيليين والعرب وأمثالهم، وحام ابو الزنوج، ويافث ابو بقية البشر.

والآرية نسبة الى آريا وهو اسم شعب مزعوم كان مهده على ما يقال النجد الفارسي من بلاد الافغان وما اليها . وهذا الشعب هو اصل الامم الاوروبية وبعض الامم الآسيوية (الهنود والفرس) ممن ترجع لغاتهم الى اصل واحد هو اللغة السنسكريتية . وتبعاً لهذه النظرية يصنف الناس الى ساميين لم تظهر عبقريتهم الا في النفحات الدينية ، وآريين هم الذين بنوا الحضارة الغربية الحديثة والحضارة اليونانية واللاتينية من قبل. ويصرح رينان بأنه اول من قرر ان الجنس السامي ادنى من الجنس الآري . وقد اتخذت هذه النظرية اشكالاً متعددة غايتها وضع حدود تكوينية فاصلة بين الامم والشعوب .

نحن لا ننكر ابداً – وليس لنا ان ننكر – ان فريقاً لا يُستهان به من مفكري الإسلام قد تحدروا من اصل غير عربي . هذه مسألة مقررة واضحة لا يُنازع فيها إلا مكابر . إنما كان من الواجب تخطيها والذهاب الى مسافة ابعد منها ، لأنها في رأينا مسألة ثانوية جداً ليست لها كل تلك الاهمية التي يراد اضفاؤها عليها : فلقد ثبت على ضوء ما تقدم ان المقولات الاجتماعية والحضارية (بيئة ، دور ، تعبير ، موقف ، دلالة ، اطار نسبي الخ .) هي التي اخذت تحتل مكان الصدارة اليوم بدلاً من المقولات الفردية التي فقدت قيمتها (فطرة ، سلالة ، غريزة ، وراثة ، الخ .) والتي لا وجود لها الا في عقول اصحابها .

ومعنى ذلك ان الفكر العربي يدين بمواهب ابنائه في الفلسفة والرياضة والعلوم لا لاعتبارات ضيقة ذات طابع فردي – إذ هذه الاعتبارات تتساوى فيها جميع الأمم والشعوب احصائياً – وانما هو يدين بها إلى ملابسات وظروف ينطمس فيها الطابع الفردي ويغلب عليها الطابع الاجتماعي الثقافي الحضاري ، وهذه الظروف والملابسات لا اثر للمساواة فيها . اي انه يدين بتمبير اوضح للحضارة العربية الاسلامية الكبرى التي قد نشأ فيها اصحاب هذه المواهب ، للمواقف التي وقفوها من هذه الحضارة ، للقيم الباطنة التي تثيرهم فيها ، للادوار التي وُسّدت اليهم وهم يعيشون في ظلها وينعمون بخيراتها ، للمسؤوليات التي كان عليهم ان يضطلعوا بها في خدمة اغراضها ، لحاجتهم الماسة الى التكيف ببيئة تشجعهم او تتنكر لهم أو على الاقل تتنكر لهم بعض الفئات المتعصبة فيها، واخيراً للمعاني والدلالات التي تنطوي عليها ، وبعبارة مختصرة للمثل الاعلى الجديد الذي كان العرب يحملون رايته .

بل ان الفلاسفة والعلماء والمفكرين النصارى واليهود والوثنيين والزنادقة والملاحدة والمؤمنين والكافرين ممن يعزو اليهم السطحيون عظمة الفكر العربي لأن بهم نفحة آرية مزعومة ، انما يدينون بعبقرياتهم لا الى تكوينهم النصراني واليهودي والوثني و .... بل الى الجذوة التي لمعت مع الإسلام

والتي ترعرعوا في وقدتها ؛ ولذلك فأني اعدُّهم نتاجاً عربياً اسلامياً حتى ولو لم يعتنقوا الاسلام بل حتى لو نددوا به واعلنوا الحرب عليه . اذ لم يكن ليهم اعتناق الاسلام بقدر ما كان يهم التنفس في جوه والتنقل في ظله والتمتع بخيراته . ولا يعني هنا التحدث عن الاسلام بالمعنى الديني الضيق وإنما يعني الاسلام بالمعنى الحضاري المنفتح المتسع الاكناف والابعاد . فالفرص التي كان يتيحها لأبنائه وغير ابنائه ممن كانوا يطلبون رفــده ويعيشون في حماه في عصوره الذهبية الرائعة كانت فُرصاً نادرة حقاً لا نظير لها إلا في بعض الشعوب المتقدمة في العصر الحديث .

●

وقد لا يقبل المرء بسهولة ان يكون العرب – رعـاة الإبل الوثنيون البعيدون عن مراكز العلم والحضارة والغارقون في الخلافات القبلية والنزاعات السخيفة – ابطال هذه الانتفاضة العظيمة التي كانت لهـا أبعاد وآفاق لم تكن بالحسبان .

لذلك احب ان اقول لهؤلاء الذين يميلون الى التشكيك بالعرب والزراية بماضيهم الجاهلي ان العبرة ليست بالأفراد بل بالأفكار التي تحرك الأفراد والمثل التي تثيرهم . فالأفراد هم الأفراد في كل زمان ومكان .

ان المثُل عندما تغزو الناس في بعض مراحـل الإشراق من حياتهم وحين تتوفر لهم القيادة الصادقة والتوجيه السليم ، تفتنهم وتقع في نفوسهم موقعاً سحرياً ، حتى ليصبحوا وقد اعتنقوا هذه المثُل شيئاً آخر لم يكونوه قبل اعتناقها . لذلك فعرب ما قبل الإسلام ليسوا في نظري هم انفسهم عرب ما بعد الإسلام ، وكذلك الأمم المغلوبة وقد دخلت في الدين الجديد لم تظل هي نفسها كما كانت ان تدخل فيه . انهـم فئة من الناس ألهبتهم مثُل جديدة فأصبحوا فئة جديدة . وهذا لا ينطبق على الاسلام وحده بـل ينطبق على جميع الحركات الدينية والمذهبية والأيديولوجية ، فالبشر إنما هم أوعية متحركة لمبادىء ومثُل وقيم تثيرهم وتغزو مشاعرهم .

الفصل الخامس

الفــــــارابــــــي

(٢٥٧ ـ ٣٣٩ هـ / ٨٧٠ ـ ٩٥٠ م)

حياته

هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، نسبة الى مدينة فاراب التي يقول البعض انها من بلاد الترك، ويقول آخرون انها من بلاد فارس. وهكذا يضطرب نسبه بين التركي والفارسي.

ولا يُعرف شيء ذو بال عن طفولته وشبابــه، فلا هو ترجم لنفسه ولا ترجم له تلاميذه. وكل ما هنالك أقوال مقتضبة منثورة هنـا وهناك يؤخذ منها انه اشتغل بالقضاء في بلدته قبل ان يعكف على دراسة الفلسفة في بغداد التي انتقل اليها وهو في نحو الاربعين من عمره، وكان بها ابو بشر متى بن يونس الحكيم المعروف، فقرأ عليه المنطق. ثم ارتحل الى مدينـة حران وفيها يوحنـا بن حيلان الحكيم النصراني فأخذ عنه طرفاً في المنطق ايضاً. ثم رجع إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول بالدرس والشرح والتعليق جميع ما وصل اليه من كتب ارسطو وتمهّر في استخراج معانيها. وكذلك درس ببغداد علم النحو على ابي بكر محمـــد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، لقاء دروس في المنطق كان يلقيها عليـــه. وفي

بغداد وضع الفارابي اكثر كتبه . ثم رحل عنها لكثرة الفتن والحروب فيها في ذلك الحين . فقدم الى دمشق فلم يقم بها طويلاً بل يقال انـــه توجه الى مصر ، ولكنه عـاد الى حلب ولزم بـلاط سيف الدولة الذي اكرمه واجزل له العطاء ؛ لكن الفارابي امتنع عن اخذ ما يفيض عن حاجته واكتفى بأربعة دراهم كل يوم ينفقها في وجوه معاشه وضروريات حياته ، هذا بينما كان المتنبي يتقاضى من سيف الدولة مبلغ الف دينار على على القصيدة الواحدة ! وفي سنة ٣٣٩هـ/٩٥٠م اصطحبه سيف الدولة في حملته على دمشق فتوفي بها في نفس العام عن عمر يناهز الثمانين .

شخصيته

كان الفارابي فقيراً زاهداً متقشفاً لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ولا يعنى بزي او مظهر ، وقد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل والنظر بعيداً عن صخب الحياة وجلبة الجماعة ، فكان لا يُرى إلا عند مجتمع ماء او مشتبك رياض يكتب ويقرأ .

وكان الفارابي حـاد الذهن متوقد الذكاء واسع الثقافة ، وهو يأتي في الرعيل الاول من رجال الفكر في الإسلام ، فلم يدع علماً من علوم زمانه إلا اجاده وبرع فيه . واشتهر بمعرفة لغات كثيرة زعم بعضهم انها سبعون منها اليونانية وهو امر يُشك فيه كثيراً . وكذلك كان موسيقياً تُنسب اليه الأعاجيب ، كما يُعزى اليه اختراع الآلة المعروفة بالقانون . وكانت له قوة في صناعة الطب وعـلم بالأمور الكلية منها ، ولكنه لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتها كما يقول ابن ابي اصيبعة في طبقاته . فلئن لم يطبب الأجسام فحسبه تطبيب النفوس والأرواح .

لذلك لم يكن عجيباً انـ يحتل الفارابي المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة ، مما حدا بالمترجمين الى وصفه بأنـه اكبر فلاسفة الإسلام وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة وإلى تسميته بالمعلم الثاني ، يعنون انه يأتي في المرتبة الثانية بعد ارسطو .

والحق ان الفارابي هو المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية ، عاش لها وتفاعل بها وبذل غاية الوسع في سبيلها ، وهجر المال والزوج والولد ليتفرغ لها ويشبع نهمه منها .

أعجب بأرسطو فشرح كتبه ولا سيما المنطقية منها ، وعلق عليها واظهر غامضها وقرّب متناولها حتى ليمكن القول انه احتضنها بملء اهابه. ولكن ارسطو لم يصل اليه خالصاً وإنما وصل اليه من خلال الافلاطونية المحدثة التي شوهت كثيراً من آراء ارسطو ونسبت اليه ما ليس له . وربما كان المنطق وحده هو الذي نجا من هذا التشويه فوصل خالصاً مقتحماً جميع العقبات .

ومع اعجاب الفارابي بأرسطو ، وبتعبير ادق بالجانب المنطقي والطبيعي والميتافيزيقي من فلسفته وتأثره به ، فقد افتتن ايضاً بالجانب السياسي من فلسفة افلاطون وبما يشيع فيها من روحانية اخاذة وأدب رفيع ، فتأثر به ايضاً . وليس عجيباً ان يتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وأن يكمل بعضهم بعضاً – فهذه قصة الفلسفة في العالم منذ نشأتها وهذه هي سنة التفكير كما مرّ معنا – بل العجيب ألا يتأثروا وأن يشمخ كل واحد منهم بأنفه على حدته علؤه الغرور والكبرياء . ورغم اعجاب الفارابي بهذين القطبين الكبيرين فإنه لم يتقيد بهما : فهناك عناصر اخرى ايضاً تقوم عليها اصالة تفكيره اهمها العنصر الإسلامي – بما فيه العنصر الشيعي – الذي تبدو ملامحه في كتاباته وما خلف من آثار انتفعت بها اجيال من القرائح والعبقريات . وانضم الى ذلك كله ثمرات من تجاربه الشخصية واجتهاداته الخاصة اخرجت لنا فلسفة لا هي باليونانية – وإن كانت اليونانية شريان الحياة فيها ، ولا عجب ، فالفلسفة اليونانية كانت أداة التفكير في ذلك العصر فمن لم يستخدم تلك الأداة كان لا يوثق بعلمه – ولا هي بالدينية ، وإن كان الدين يمدها بالماء والغذاء . وإنما هي فلسفة الفارابي والفارابي وحده . وهذا كل ما يمكن ان توصف به . وهذا ما يفسر لنا خلافه مع

الدين ومع ارسطو في اكثر من موضع كما يفسر لنا اتفاقه معهما في اكثر من موضع ايضاً .

وحسبنا لبيان أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة الاسلامية ان نذكر انه اول من فصل الفلسفة عن علم الكلام ، فوضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لهـا البناء الضخم الذي ظلّ يؤثر في الفكر في جميع العصور التالية اسلامية كانت او مسيحية . فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابي رابطة قرابة او نسب في الفكر والرأي ، وما من نظرية أصيلة في الفلسفة الاسلامية إلا وتدين للفارابي ، وما من عنصر هام او مبدأ أساسي في هذه الفلسفة إلا وله جذور في فلسفة الفارابي . وكلما أمعنا في دراسته ظهر لنا بجلاء انه لم يكن فقط منبعاً ينهل منه المفكرون والعلماء في العصور الوسطى بحرية ، بل هو أهم أساتذتهم العظام . لقد نوقش الفارابي وفُنّدت آراؤه ، لكن أثره كان من القوة بحيث ان احداً لا يعرف ما كان عساه ان يكون الفكر الفلسفي في الاسلام لولا الفارابي .

آثاره

لقد أكثر الفارابي من التأليف والكتابة وعالج مسائل متعددة في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والفلك والتنجيم والهندسة والسياسة والطب وغير ذلك . فقد اجتمع له من العلوم والمعارف ما تفرّق في كتب الأطباء والطبيعيين والفلكيين والفلاسفة . فاذا كتبه خلاصة وافية للمعرفة في عصره . وقد أحصى له بروكلمان (١٨٧) كتاباً ضاع القسم الأكبر منها . وفي القرن الماضي قام المستشرق ديتريشي (Dieterici) بجمع ما عثر عليه من مخطوطات الفارابي فدرسها وقدّم لها ونقل بعضها الى الالمانية ونشرها بين سنتي ١٨٩٠ – ١٨٩٥ في مدينة ليدن (Leyden) .

ويمكن تقسيم كتب الفارابي الى قسمين :

(أ) تصانيف شخصية مبتكرة .

(ب) شروح وتعليقات .

لكن الحدود ليست واضحة بين هذين النوعين من المؤلفات . فالشرح والتعليق لا بد فيهما من فهم النص اولاً والغوص على معانيه واستنباط ما غمض منها بالتخريج والقياس والمقارنة ، وكل ذلك يتطلب من الجهد والتفكير وإعمال العقل ما يصل الى حد الإبداع والأصالة في كثير من الأحيان . ومن هنا ما نجد عند الشرّاح من تحميل النص من المعاني ما لم يخطر ببال صاحبه ، حتى ان النص الواحد قد يذهب الشرّاح في فهمه مذاهب شتى تختلف باختلاف حظهم من الابتكار والخلق .

واذا كان المجهود الشخصي عنصراً هاماً في فهم النص فان التقيد ببعض الاصول العامة والالتزام بما هو مقرر وثابت عنصر لا يقلّ أهمية ايضاً في التأليف . ومعنى هذا ان الشرح ليس التزاماً كله ، كما ان التأليف ليس اجتهاداً كله ، وإنما الحدود بينهما مشتركة متداخلة . وهذا ينطبق على جميع فلاسفة الاسلام الذين سندرسهم واحداً واحداً لا على الفارابي وحده . ولذلك فلن نضطر الى تكراره فيما بعد .

وضمن هذه الشرائط نورد هنا أهم مؤلفات الفارابي اولاً ثم نعقب بأهم شروحه وتعليقاته .

أ – اهم مؤلفاته :

احصاء العلوم
كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة
كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
عيون المسائل
المسائل الفلسفية والأجوبة عنها
كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات
تحصيل السعادة
التنبيه على سبيل السعادة
مقالة في معاني العقل

فصوص الحِكم

ب – أم شروحه وتعليقاته :

البرهان العبارة الخطابة الجدل المغالطة القياس المقولات السماء والعالم السماع الطبيعي الآثار العلوية الاخلاق	لأرسطو

مقالة في اغراض الحكم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ، وهو تحقيق غرض ارسطاطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة

شرح رسالة زينون الكبير

كتاب المجسطي لبطليموس

مقالة في العقل للاسكندر الافروديسي

اسلوبه

كان الفارابي شديد الغموض كثير الايجاز ليس في كلامه ترادف او استطراد ، ويعطي المعاني الغزيرة في عبارات مقتضبة ، فلا يطيل ولا يسهب ولا يميل الى التكرار إلا قليلاً . انه يهتم بالمعنى اكثر من اهتمامه بالمبنى ، حتى ليكاد يصعب فهم مقاصده وأغراضه احياناً . فان استفاضته في التحليل وطول جملته وغوصه البعيد في اغوار النفس والمجتمع والوجود كل اولئك قد نأى بألفاظه عن ذوق القارىء العادي الذي يستوفد المتعة السهلة .

وأكثر مؤلفاته يقع في رقاع منثورة وكراريس متفرقة كما يقول ابن خلكان ، إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسهبة إلا القليل الذي لا يلفت النظر . فجاءت تصانيفه – إلا أقلها – مضطربة ضعيفة اللُّحمة هي بالفصول والتعاليق أشبه .

ولذلك لم يتح لكتبه ان تنال من الذيوع والانتشار ما نالته كتب ابن سينا الذي يمتاز بالوضوح والنصوع والبيان . وتحس وأنت تقرأ الفارابي بتعقيد الرجل والصعوبة التي يعانيها في تدوين معانيه لما يتميز به اسلوبه من القصد في اللفظ والعمق في المعنى كما ذكرنا . ولعل السبب في ذلك انه كان يكتب في لغة غير لغته ، لغة تعلّمها على الكبر عندما قدم الى بغداد وكان يجهل العربية ، او ربما كان يُلم بها إلماماً قليلاً ليس فيه كبير غناء ، فاضطر الى تعلّمها فيما تعلّم وقد ناهز الاربعين من عمره .

طابع فلسفته

عرّف الفارابي الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » اي العلم بالوجود المطلق الذي لها دون ان يقيده زمان او مكان . ثم قال :

وهذا « الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون : اما إلهية وأما طبيعية وأما منطقية وأما رياضية او سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسية »[1] .

موضوع الفلسفة إذن إنما هو موضوعات جميع العلوم ، او هو كل المشاكل الكونية . أما غايتها فهي الحق . ولما كان الحق لا يتعدد فقد وجب ان تكون البحوث متجهة نحوه وحده لا خلاف بينها في ذلك ،

---

١ – ابو نصر الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق الدكتور البير نصري نادر بيروت سنة ١٩٦٠ ص ٨٠ .

وبالتالي فقد وجب ان تتلاقى جميع الآراء الصحيحة عند نقطة واحدة تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذي حمل الفارابي على الجمع بين افلاطون وأرسطو والتدليل على ان ما بينهما من خلاف إنما هو خلاف في الظاهر فقط . وقد ذهب في سبيل هذه الغاية الى حد الشطط احياناً ، فتراه يتكلف الأدلة ويفتعل البراهين ويُحمّل العبارات من التأويل ما لا تطيقه ، كل ذلك ليثبت وحدة الفلسفة تمهيداً للتوفيق بينها وبين الدين وإثبات وحدة الحقيقة . ومن هنا طابع فلسفة الفارابي الذي استطاع به ان يطبع الفلسفة الاسلامية كلها . فما من فكرة في الفلسفة الاسلامية إلا وأنت واجد جذورها في فلسفة الفارابي وما من مقالة فيها إلا ولها أصل في مقالاته .

ان طابع فلسفة الفارابي – الذي هو في نفس الوقت طابع الفلسفة الاسلامية كلها كما قلنا – هو طابع التوفيق بين الفلسفة والدين . وما جمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو إلا للتوفيق بين الفلسفة والدين . فالفلسفة وقد اصبحت واحدة لا نشوز فيها ولا اختلاف في معانيها باختلاف الاشخاص ، إنما هي والدين شيء واحد ، اذا فُهم الدين في كلياته وروحه لا في جزئياته وحروفه . ففكرة التوفيق هذه كانت تهيمن عليه حتى استغرقت كل أجزاء فلسفته او كادت . فهو لم يعالجها في كتاب مستقل كما فعل في (الجمع بين الحكيمين) او كما فعل ابن رشد في (فصل المقال) من بعده بزمن طويل ، ولكنه جعلها وُكده في كل نظرية عرّض لها وكل موضوع طرّقه . فنظريته في الواجب والممكن ، وتحويله فكرة الله من علة غائية الى علة فاعلة ، وقوله بالفيض ورأيه في العقل الفعال ، ومدينته الفاضلة ونظريته في النبوة والوحي ... كل اولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابي الى التقريب بين إله ارسطو وإله القرآن والتوفيق بين الفلسفة والدين . والحق ان المرء ليدهش من الجهود التي بذلها هذا الرجل لإزالة ما وقع من خلاف بين العقل والنقل والفلسفة والدين وإثبات ان احدهما

لا يناقض الآخر ، وأن العقيدة اذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وتوطدت دعائمها امام الخصوم ، وان الدين اذا تآخى مع الفلسفة اصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالدين حق والفلسفة حق ، والحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له .

ولئن كان بينهما فروق واختلافات ، فإنما هي في الظواهر والقشور لا في الجوهر والحقيقة . ولإزالة الفروق بينهما يجب ان نعمد الى التأويل الفلسفي وأن نطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة . فالدين والفلسفة إنما يصدران عن أصل واحد ومصدر واحد هو العقل الفعال ، ومن ثمّ فلا فرق جوهرياً بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء ، بين ارسطو ومحمد ، بين الحكمة والشريعة . وإن شئنا قلنا ان الفلسفة والدين إنما يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين وبلغتين متباينتين لاختلاف المخاطبين في كل منهما . فلغة الدين لغة حسية تصويرية ، ولغة الفلسفة لغة برهانية تجريدية ، وبينما تتجه الفلسفة الى الخاصة وطبقة أهل النظر ، يتجه الدين الى العامة والجمهور ويخاطبهم على حسب عقولهم .

اما ان يقال ان الفارابي وسائر الفلاسفة الاسلاميين من بعده لم ينجحوا في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لأن إله أرسطو « قد بقي غير مقبول في الاسلام ، مع ما نال نظرية ارسطو من تعديل يرجع الى افلاطون ومدرسة الاسكندرية »[1] فهذا في نظرنا كلام هراء ، لأن معيار النجاح لفكرة من الأفكار لا يكون بقبول الناس جميعاً لها . ان إله ارسطو لم يُقبل حتى من اليونان انفسهم فكيف يُطلب من المسلمين جميعاً قبوله ؟ واذا أردنا ان نسير وفق هذا المنطق الأعوج فليس هناك من فلسفة او عقيدة ناجحة بمعنى انها استطاعت ان تجتذب الناس جميعاً اليها ، وإلا لكان هناك فلسفة واحدة او عقيدة واحدة في العالم أجمع ، و — بالتالي — لانعدم الخلق

---

١ — محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٦٢ .

والإبداع ، وعلى الفكر السلام . فحسب الفكرة ان يؤمن بها بعض النخبة لتتخذ طريقها بعد ذلك الى العقول والقلوب .

•

لقد وضع الفارابي بعملية التوفيق هذه حجر الاساس للفلسفة الاسلامية كلها وطبعها بطابعه . وهذا التوفيق دليل ساطع على أن فلسفة الفارابي خاصة والفلسفة الاسلامية عامة ليست كما يزعم البعض مجرد تقليد لفلسفة ارسطو ، بل لقد تسربت اليها عناصر غير ارسطوطاليسية كثيرة لو نُزعت منها لفقدت طبيعتها وما به قوامها .

وهذا الميل الى التوفيق بين الدين والفلسفة ليس بدعاً في تاريخ الفلسفة وإنما هو يرجع الى ما قبل الفارابي بزمن طويل . وقد اشتدت وطأته عند الاسكندرانيين كما رأينا . ولئن كان الفارابي استمراراً لهذا الاتجاه فانما هو استمرار لضرورات وعوامل اجتماعية وثقافية وحضارية كانت قائمة قبله اكثر مما هو استمرار لأشخاص سبقوه : بمعنى ان فلسفة الفارابي والمحاولات التي قام بها للتوفيق بين الفلسفة والدين ليست ترداداً لأقوال قيلت قبله بمقدار ما هي امتداد لاتجاه في طراز معين من التفكير كان سابقاً عليه . وهذا الاتجاه يمكن ان يأخذ تعبيرات متعددة تختلف باختلاف الاشخاص دون ان تكون اقوال احدهم ترداداً لأقوال الآخر . فاذا كانت جميع الاقوال تتحرك ضمن اتجاه معين وفي اطار معين إلا ان ذلك لا يمنع ان تظل هناك فروق كبيرة قائمة بينها .

فالفترة التي جاء فيها الفارابي والتي ستمتد حتى اواخر العصور الوسطى إنما هي استمرار لعصور سابقة نحب ان نطلق عليها (عصور العبقريات الدينية) . فالدين كان هو المطلب الاول والأخير طوال هذه الفترة ، وما ظهر الانبياء — او من يُسمّون كذلك — إلا في هذه الفترة . لذلك كان الصراع على أشده فيها بين عباقرة العقل وعباقرة النقل . ولما كانت الظروف متشابهة عند جميعهم كانت الدوافع الى التوفيق متشابهة ايضاً

وبالتالي كانت الحلول متشابهة . وقد نستهين نحن اليوم بهذه المحاولات وننتقص من شأنها لا لشيء إلا لبعد الشقة بيننا وبين اصحابها ولأن لنا هموماً ومشاغل تختلف كل الاختلاف عنها في عصور العبقريات الدينية .

ان الحلول التي قدمها الفارابي لمشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة قد لا تخلو من الشبه بتلك التي قدمها فيلون مثلاً ، إذ هي وليدة ظروف وعوامل متشابهة . لكن هذا الشبه إنما ينحصر في الكليات والعموميات لا في جزئيات الحلول وتفاصيلها . فالمهم ههنا انما هي الجزئيات والتفاصيل لا الكليات . فالرجل العادي لا يختلف عن العبقري في الكليات : إذ كلاهما حيوان ناطق ، وكلاهما مركّب من لحم ودم وعظم ، وكلاهما له غدد وأعصاب ودماغ ، ولكن تركيب كل منهما يختلف عن الآخر في جزئيات تصل في دقتها الى حد ان العلماء يقفون حيارى في امرها . فالجزئيات اذن ليست قليلة الشأن في تقويمنا للأشخاص . فاذا كان الفارابي يشابه فيلون مثلاً في بعض كليات الحلول فانه يختلف عنه في اكثر الجزئيات . بحيث انه اذا كانا يعبران عن حقيقة واحدة ، فان تعبير الفارابي أشد عمقاً وأبعد غوراً وأكثر اصالة .

احصاء العلوم

للفارابي كتاب في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها وبيان فضلها ونفعها لا نحسب ان احداً سبقه اليه او ذهب مذهبه فيه ، حتى ان بعض المستشرقين يرون انه بالموسوعة اشبه . والكتاب صغير في حجمه كبير في فائدته عظيم في دلالته ومعناه . وقد قسّم الفارابي فيه العلوم ثمانية اقسام ، فكان بذلك اول من وضع نواة لتصنيف العلوم بين المسلمين في عصره . وهذه العلوم هي :

أ – علم اللسان ، ويبحث في الألفاظ من حيث دلالتها وفي قوانين تلك الألفاظ .

ب – علم المنطق ، ويبحث في المقولات والعبارة والقياس والبرهان

والجدل والحكمة المموهة والخطابة والشعر .

ج – علم التعاليم[1] ، ويقسم الى سبعة اجزاء عظمى هي : علم العدد وعلم الهندسة ، وعلم المناظر (البصريات) ، وعلم النجوم بقسميه (احكام النجوم أي التنجيم ، وعلم النجوم التعليمي أي علم الفلك) ، وعلم الموسيقى وعلم الأثقال ، وعلم الحيل (الميكانيك) بفروعه التي منها الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة البناء ، والحيل المناظرية كصناعة المرايا وخصائصها الخ .

د – العلم الطبيعي ، وينظر في الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة من الاسطقسات وأعراضها وكونها وفسادها ، وما تشترك فيه كلها ، كما ينظر في الأجسام الصناعية والأجسام المعدنية والنبات والحيوان والنفس (او قوى النفس) .

هـ – العلم الإلهي ، وينقسم الى ثلاثة اجزاء :

احدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني يُفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية .

والجزء الثالث يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في اجسام .

و – العلم المدني[2] ويفحص عن اصناف الافعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها إنما تكون تلك الأفعال ، وعن الغايات التي لأجلها إنما تُفعل ، وكيف ينبغي ان تكون موجودة في الانسان ، ويميز بين الغايات التي لأجلها إنما تُفعل الأفعال وتُستعمل السنن .

وهذا العلم جزآن :

---

١ – التعاليم ترجمة كلمة (ماثياتيك) نسبة الى (ماثيا) في اليونانية ومعناها التعلم اصلاً .

٢ – أي علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة معاً .

جزء يشتمل على تعريف السعادة وتميز ما بين الحقيقي منها والمظنون به ، وعلى احصاء الأفعال والشيم الإرادية الكلية .

وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير والأفعال الفاضلة في المدن والأمم.

ز – علم الفقه ، وهو صناعة بها يقتدر الانسان على ان يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح بـه واضع الشريعة بقياسه على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة .

وهو جزءان : جزء في الإرادة وجزء في الأفعال .

ح – علم الكلام ، وهو ملكة يقتدر بهـا الانسان على نصرة الآراء والأفعال المحدوده التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل .

وهو جزءان : جزء في الآراء وجزء في الأفعال .

●

هذا هو إحصاء العلوم عند الفارابي ، وهو يختلف عن إحصاء ارسطو :

فـأولاً ان العلوم عند ارسطو تسعة بينما هي عند الفارابي ثمانية . ثم ان ارسطو لم يذكر علم المنطق وعلم اللسان في احصائه مع انه هو واضع علم المنطق . وقد حار المؤرخون في تفسير هـذه الظاهرة الغريبة عنده واختلفوا في تفسيرها . وأشهر ما قيل في هذا الباب ان المنطق ليس علماً قائماً بذاته وإنما هو اداة او آلة للعلوم . وأما الفارابي فإنـه يعد المنطق علمـاً كسائر العلوم له اصوله ومبادئه وتعاليمه ، فكأنه يقول ان جميع العلوم بعضها أدوات لبعض وليس هناك علم قائم بذاته . وفضلاً عن ذلك ان احصاء ارسطو يقوم على اساس تقسيم العلوم الى نظرية ،عملية وشعرية ، وبذلك فهو يبدأ من الأصعب الى الأقل صعوبة . أما الفارابي فإنه يتجاهل الأساس الذي يقوم عليه تقسيم العلوم عند ارسطو ويتدرج فيها من السهل الى الأقل سهولة ومن البسيط الى المعقد . وأخيراً يضيف الفارابي الى اصناف العلوم علمـين اسلاميين جديدين لم يعرفهما ارسطو وكانت لهما اهمية كبيرة في عصر الفارابي واتجـاه تفكيره وتكوين معتقداته وهما علم الفقه وعلم

الكلام . وإذن فإن الخلاف بين الفارابي وأرسطو في هـذا الباب ليس خلافاً سطحياً وإنما هو خلاف في وجهة النظر والمنهج والغاية ، وانه لخلاف لو تعلمون عظيم !

●

ونحن في عرضنا لفلسفة الفارابي لن يمكننا بالطبع ان نتكلم على هـذه الاقسام جميعاً بل وسنجتزىء ببعضها . فضلاً عن ان هناك مسائل في فلسفته لم ترد في احصائه وإنما هي تُستخلص استخلاصاً من أقواله المتفرقه هنا وهناك وذلك كنظرية المعرفة مثلاً . لذا فإننـا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب التقسيم التالي، فهو في رأينا اقدر على الاحاطة بجماع فلسفته ومنحى تفكيره:

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) وحدة الفلسفة والفلاسفة (٤) الواجب والممكن (٥) الفيض (٦) الطبيعة (٧) النفس (٨) النبـوة (٩) التصوف (١٠) الاخلاق (١١) السياسة والاجتماع .

١ – نظرية المعرفة

لم يعالج الفارابي نظرية المعرفة معالجة مستقلة على حـدة ولكننا نجد عناصرها متفرقة منثورة هنا وهناك في ثنايا كتبه المختلفة لا سيما عندمـا يكون بصدد الكلام على النفس وقوى النفس .

يؤكد الفارابي في نظرية المعرفة على أهمية الحس . « فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس »[١] . ويستشهد بقول أرسطو في كتاب (البرهان) « ان من فقد حساً ما فقد َفقدَ علماً ما »[١]. « وادراك الحواس انما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيـات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة »[٢]. وأهم هذه التجارب اوائل المعارف ومبادىء البرهـان[٢] . وليس العقل شيئاً غير التجارب، وكلما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس أتم عقلاً[٣] .

---

١ – كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٩٩ .

٢ – المصدر السابق ص ٩٨ . ٣ – المصدر السابق ص ٩٩ .

والاشياء المادية إنما تُعرف بأن تتحول الى معقولات فتحصل في العقل صورة مفردة غير ملابسة للمادة ومجرّدة عن جميع ما هي ملابسة له .

ولا تحصل المعرفة في الانسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة يمكن تلخيصها في هذا النص الذي ننقله عن الفارابي :

« وقد يُظن ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الامر كذلك ، بل بينهما وسائط ، وهو ان الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤدّيها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدّي الحس المشترك تلك [الصور] الى التخيل والتخيل الى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها منقحة الى العقل »[1] .

وهكذا فالمعرفة إنما تكون بأن تقع الحواس على المحسوسات فتنتزع صورها ثم تتعاقب عليها قوى النفس المختلفة واحدة بعد اخرى لتقوم بتنقيتها من الشوائب وتصفيتها من علائقها الحسية وعوارضها المشخصة حتى تبلغ بها مرتبة التجريد الخالص .

والعقل هو « هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات »[2] هذا العقل هو العقل الهيولاني او عقل بالقوة ، فاذا ما أدرك صور الأجسام في الخارج صار عقلاً بالفعل . اي ان حصول المعرفة الحسية في الانسان مشروط بانتقال العقل من حال القوة الى حال الفعل . وهذا الانتقال لا يكون بفعل الانسان ذاته بل بتأثير عقل آخر هو دائماً بالفعل ، وهو أعلى من العقل الانساني . وهذا هو العقل الفعال ، عقل فلك القمر . فهو « ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني — الذي هو بالقوة عقل — شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي

---

١ — رسالة في جواب مسائل سُئل عنها ، ص ٢٧ .

٢ — كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٨٢ .

تعطيه الشمسُ البصرَ ، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر ... فان الشمس تعطي البصر ضوءاً يُضاء به ، وتعطي الألوان ضوءاً تُضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصَرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصَرة مرئية بالقوة . كذلك هذا العقل [الفعّال] الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً مـا يرسمه فيه ؛ فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر ... وبه تصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، وبه هو ايضاً يصير عقلاً بالفعل بعد ان كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر . فلذلك سُمّي العقل الفعـال ... واذا حصل في القوة الناطقة في العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الاولى التي هي مشتركة لجميع الناس : مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية

و « المعقولات الأولى المشتركة ثلاثـة اصناف : صنف اوائل للهندسة العلمية ، وصنف اوائل يوقف بها على الجميل والقبيح ممـا شأنه ان يعمله الانسان ، وصنف اوائل يُستعمل في ان يُعلم بها احوال الموجودات التي ليس شأنها ان يفعلها الانسان ومباديها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادىء الأخر ، وما شأنها أن تحدث عن تلك المبادىء »[1] .

وهكذا فباتصال العقل الانساني بالعقل الفعال يتحول الادراك الحسي الى ادراك عقلي ويحصل المعنى الكلي في النفس بعد ان كان في العقل الفعال .

فالمعنى الكلي اذن يستخرجه العقل من الجزئيـات بطريق التجريد كما يفيض عليـه من العقل الفعال . فللكلي اذن ثلاثـة انواع من الوجود : (أ) وجود قائم بالجزئي ،(ب) ووجود لاحق يحصل بعده بطريق التجريد ،

---

١ — المصدر السابق ص ٨٣ — ٨٤ .

(ج) ووجود خاص مستقل بذاته متقدم على وجود الجزئيات [1] والعقل الانساني انما يتلقاه من العقل الفعال ، وهذا يتلقاه من العقل الذي فوقه ، وهـذا يتلقاه بدوره من العقل الذي فوقه ، حتى نصل الى العقل الإلهي مصدر كل معقول ومدرَك .

ومعنى هذا انه الى جانب المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هناك ايضاً المعرفة الاشراقية ، ومؤداها ان الحقائق تتجلى من العقل الفعال واهب الصوَر ولا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال . إنها اشراقات تتنزل من هذا العقل على مَن استطاع ان يعكف على حياة التأمل والنظر ويتحرر من قيود المادة ، فتصبح نفسه غير محتاجة في قوامها الى مادة وترتفع الى مرتبة الكائنات العلوية « البريئة من الاجسام » ويتحقق لها الاتصال بنور الانوار وتتم لها السعادة بإدراكها ما وراء الطبيعة . ان هذه المعرفة ضربٌ من الوحي . انها وحي الفلاسفة كما هي وحي الانبياء .

وهكذا فالمعرفة عند الفارابي نوع من التصوف والمشاهدة تختلف حظوظ الناس منها باختلاف مراتبهم وتتفاوت اقدارهم فيها بتفاوت قدرتهم على الاتصال بالعقل الفعال والاستغراق فيه . وقد تأثر الفارابي في هذه النظرية بدون شك بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة والتيارات الصوفية في عصره كما تأثر فيها ايضاً بنظرية الوحي في الاسلام .

٢ – المنطق

للفارابي اهتمام عظيم بالمنطق . فله فيه تصانيف ورسائل وشروح ضاع اكثرها فلم يصل الينا منها سوى شرح كتاب « العبارة » لأرسطو وفصول مبثوثة هنا وهناك في (احصاء العلوم) و (عيون المسائل) و (تحصيل السعادة) وسواها .

ومما لا شك فيه ان الفارابي قد فهم منطق أرسطو فهماً دقيقاً ، حتى لقد بزّ في ذلك جميع أهل الاسلام وأربى عليهم بالتحقيق فيه ، فشرح

---

١ – انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٨ – ٢١٠ .

غامضه وكشف اسراره وقرب متناوله ، حتى ليقول الكثيرون ان ذلك كان هو السبب في تلقيبه بالمعلم الثاني ، إذ أن أرسطو هو المعلم الأول .

ويحدد الفارابي الغاية من المنطق فيقول في (احصاء العلوم) انه صناعة « تعطي بالجملة القوانين التي شأنها ان تقوّم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غالط »[1] .

ولا يفوت الفارابي ان يعقد مقارنة بين المنطق والنحو فيقول « ان نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات »[2] وكما انه لا يستقيم الكلام الفصيح الا باتباع قواعد النحو ، فكذلك لا يستقيم التفكير السديد الا باتباع قواعد المنطق والسير على منهاجه .

فالمنطق يفيد من حيث انه يساعدنا على التماس الحق عند انفسنا وعند غيرنا وعلى الدفاع عن افكارنا ، وإلا فإننا ان جهلناه « لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ، ومن أي جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم او غالط كيف ومن أي جهة غالط او غلط ، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ؛ فيعرض لنا عند ذلك .. إما ان نحسن الظن بجميعهم ، وإما ان نتهم جميعهم ، وإما ان نشرع في ان نميز بينهم ، فيكون كل ذلك منا بلا تثبت ومن حيث لا نتيقن .. [فالمنطق] ضروري لمن احب ان لا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون »[3] .

---

١ — احصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان امين ، طبعة ثانية ، القاهرة سنة ١٩٤٩ ص ٥٣

٢ — المصدر السابق ص ٥٤ .

٣ — المصدر السابق ص ٥٦ — ٥٨ .

ولما كانت احكام المنطق إنما تشرح بالألفاظ ، وكان الخطأ في الفهم كثيراً ما ينجم عن خلاف في تحديد معاني الألفاظ ، وإزاء هذا الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر ، كان لا بدّ من العلم بمعاني الألفاظ علماً دقيقاً ثابتاً في كل تفكير منطقي سديد او حكم صائب . وإذن فموضوعات المنطق في نظر الفارابي إنما هي « المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات »[1] . وبهذه المعقولات نصحح الرأي عند انفسنا وعند غيرنا . ولا يمكن ان نصحح أي رأي اتفق بأي معقولات اتفقت ، بل نضطر الى قوانين تحوطنا في المعقولات وفي العبارة عنها ، وتحرسنا من الغلط فيها ، والمنطق هو الذي يعطينا هذه القوانين .

ولكن اذا كان المنطق يشبه النحو بما يعطي من قوانين الألفاظ من حيث هي الفاظ لا من حيث دلالاتها على المعاني ، فإنه يفارقه في ان علم النحو إنما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما ويضع قواعد لكل لغة على حدة ، على حين ان علم المنطق إنما يعطي قوانين لا تخص الفاظ امة ما بل تعم الفاظ جميع الأمم . فهو يُعنى بالألفاظ لا من حيث هي الفاظ ، بل من حيث هي قوالب للمعاني ، ويخاطب العقل الانساني بأسره في كل زمان ومكان وفي كل لغة من اللغات . فالنحو خاص والمنطق عام .

وينقسم المنطق قسمين هامين : تصور وتصديق . وقد شرح الفارابي هذين القسمين في كثير من كتبه وخاصة في (عيون المسائل) .

فأما التصور فيشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وأما التصديق فيتناول البحث في القضايا وأنواعها وأشكالها والقياس والبرهان .

فلنبحث كلاً منهما على حدة بفروعه ومسائله .

اولاً : التصوّر

والتصور هو ابسط ما يرتسم في الذهن ، أي هو صورة الجزئي التي تتمثل لنا مفردةً من غير ان نحكم عليها بنفي او إثبات . وكل تصور فإنما

---

١ - المصدر السابق ص ٥٩ .

يحتاج الى تصور آخر يتقدمه . إلا ان هذه القاعدة لا تنطبق على جميع المعاني ، فإن هناك معاني اولية « مركوزة في النفس » بالفطرة بيّنة بذاتها يقينية الى اقصى درجات اليقين ، بحيث لا يمكن ان يعتمد تصورها على تصور آخر سابق عليه ، وذلك كمعنى الوجوب والإمكان والإستحالة والأوليات الظاهرة التي تحصل « للانسان من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين وصلت » كما يقول في كتابه (تحصيل السعادة) بـــل يجد المرء نفسه وكأنها فطرت على معرفتها واليقين بهـا ، كقولنا : « إن الكل اعظم من الجزء » و « ان طرفي النقيض يكون احدهما صدقاً والآخر كذباً » . وهذا النوع من المعاني الفطرية التي يسميها الفارابي (الأوائل المتعارفة) و (اوائل المعارف) و (مبادىء البرهان) ويسميها غـيره بالضروريات والأوليات لا يمكن ان يغلط فيها العقل بل يشعر انه كان عالماً بقضاياها على الدوام . فهي يقينية بيّنة بنفسها لا يمكن إقامـة البرهان عليها او استنباطها من غيرها ، كما لا يمكن الاستغناء عنها لأنها الأساس في كل تصوّر وتصديق ، ولولاها لكان من المستحيل البرهنة على أي شيء .

ويدخل في باب التصوّر ايضاً مبحث الحدود . والحـد هو قول دال على ماهية الشيء كقولنا : الانسان حيوان ناطق .

ثانياً : التصديق

واما التصديق فهو اثبات امر لآخر ايجابـاً وسلباً . ويكون بتركيب القضايا وتأليف الأقيسة واقامة البراهين .

والقضية هي العبارة أو الجملة التي اذا سمعناها قلنا لصاحبها انه صادق أو كاذب . وعناصرها هي الموضوع والمحمول والرابطة :

موضوع	رابطة	محمـــول
العـلم	(يكون) [1]	مفيـــد

---

١ – لا تظهر (الرابطة) في اللغة العربية. وقد يعبر عنها بالضمير المنفصل (هو، هما، هم) اما في اللغات الاوروبية – عدا الروسية – فيعبر عنها بفعل الكون verbe être .

والقياس قول مؤلف من قضيتين (تسميان مقدمتين صغرى وكبرى) إذا سلمنا بهما لزم عنهما لذاتهما قضية ثالثة تسمى النتيجة :

كل انسان فان (مقدمة كبرى)

سقراط انسان (مقدمة صغرى)

سقراط فان (نتيجة)

والبرهان هو عملية عقلية يُتوصل بها من المعلوم إلى المجهول . فهو قياس مؤلف من مقدمات واجب قبولها . اي ان غايته اثبات بعض الاحكام بواسطة احكام أخرى للحصول على معرفة عقلية جديدة ثابتة والوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف . والفلسفة يجب ان تكون هذا العلم . فالفلسفة كما يصفها الفارابي هي التي تستنبط جميع المعارف والعلوم حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل على حد قوله[1] . هذا وليس البرهان مجرد آلة للفلسفة وإنما هو ايضاً جزء من اجزائها . اذ يجب على البرهان ان يوصل بنفسه إلى الحقيقة ويحدث العلم ، لا ان يكون اداته فحسب .

ومبحث البرهان هو عند الفارابي المنطق على الحقيقة ، وما سوى ذلك من بحوث في المنطق من حدود وقضايا وأقيسة ليس إلا مقدمات وتوطئة لهذا البرهان ، كما ان الاجزاء التي تتلوه ليست إلا تطبيقاً له وتحرزاً مما يُخشى ان يُغلط فيه . وأهم مقاصد البرهان الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف كما تقدم . وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابي ، إذ به يظهر للعقل صدق القضية وضرورتها مع كذب نقيضها او استحالتها في وقت واحد .

هذا هو بإيجاز منطق الفارابي وهو نفسه منطق ارسطو ايضاً . فليس فيه جدة ولا ابتكار ، وإنما فيه شرح وتكرار . لقد فهم الفارابي منطق ارسطو ورتبه وأوضحه والتزمه في تفكيره وعرض اكثر آرائه حتى عُدّ

---

١ – انظر كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٠

امير المنطق ، ومع ذلك فهو لم يخرج عن دائرة استاذه . وليس في ذلك ما يعيب الفارابي او يُضيره . فأرسطو لم يترك زيادة لمستزيد في علم المنطق من شأنها ان تلبي اكثر منه حاجات العقل وضرورات التفكير قبل عصر النهضة في اوروبا . فلقد اوفى على الغاية في تلبية هذه الحاجات بحيث ان الانسانية كلها - في الشرق وفي الغرب - ظلت تجتر منطق ارسطو حتى عصر النهضة وتعيش عليه وتتغذى به دون أن تضيف اليه جديداً ، هذا باستثناء لمحات خاطفة راودت بعض الاذهان - كما سنرى عند ابن سينا - غايتها اصلاح منطق ارسطو ، غير انها كانت صرخة في واد ، لأنها كانت سابقة لأوانها فضلاً عن ان العقول كانت مشبعة بمنطق ارسطو الذي كان يُنسب الى العصمة . فالمسألة اذن مسألة زمان ومكان لا مسألة إجداب في العقل وإمحال .

٣ - وحدة الفلسفة والفلاسفة

لقد كان الفارابي شديد الإعجاب بالفلسفة اليونانية عامة وبأفلاطون وأرسطو خاصة ، فهو يرى ان الفلسفة القديمة واحدة ، او على الأقل لا تناقض بين قطبيها ، فهما « المبدعان للفلسفة ، المنشئان لأوائلها وأصولها ، المتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمَد عليه لخلوّه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية »[1] . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تُضرَب الأمثال ، وإليهما يُساق الاعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحِكَم العميقة والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة »[2] .

---

١ - الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠

٢ - المصدر السابق ص ٨٢

هذا هو رأي الفارابي في الحكيمين افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس . فلا عجب بعد هذه الإشادة بهما والتنويه بفضلهما ألاّ يرى اختلافاً جوهرياً بينهما . ان كبار الفلاسفة لا يختلفون في جوهر الرأي والفكرة ما دامت لهم غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة الواحدة التي لا تتعدّد . ومَن أحق باسم الفيلسوف من افلاطون وأرسطو اللذين لا يمكن قيام اي خلاف بينهما ! كيف لا وقد استقيا كلاهما من ينابيع الحكمة الصافية واستمدّا من منهلها العذب ، فلا يُعقل ان يصدر عن الماء الواحد آثار مختلفة . فالفارابي يؤمن بوحدة الفلاسفة واستحالة قيام اي خلاف بينهم . إذ ان الحقيقة واحدة ، وما نرى من خلاف بين الحكماء والفلاسفة فإنما هو خلاف في الظاهر فحسب ، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون في العلم . ومن هنا فقد عمد الى التوفيق بين ما يبدو للحس الظاهر من اختلاف بين « الحكيمين المقدّمين المبرّزين » فصنّف في ذلك عدة كتب ورسائل لم يصل الينا منها سوى كتاب واحد سمّاه (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) : افلاطون الإلهي وأرسطوطاليس .

يقول الفارابي في مطلع هذا الكتاب :

« اما بعد ، فإني لما رأيت اكثر أهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقِدَمه ، وادّعوا ان بين الحكيمين المقدّمين المبرّزين اختلافاً في إثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرّها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، [فقد] أردت في مقالتي هذه ان أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدلّ عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يُقصد بيانه ، وأنفع ما يُراد شرحه وإيضاحه »[1] .

---

١ — صفحة ٧٩ .

وهكذا عني الفارابي جملة المسائل التي هي في نظر جمهور الباحثين موضع نزاع بين إمامي الحكمة وقطبيها العظيمين افلاطون وأرسطو. فعمد الى الجمع بين رأييهما متحدياً جميع من قالوا باختلافهما.

فبيّن اولاً حدّ الفلسفة وماهيتها، وهي « العلم بالموجودات بما هي موجودة »[1] لينظر بعد ذلك في اسباب توهم الخلاف بينهما، فيحصرها في احدى ثلاث خلال:

فإما ان يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح؟

وإما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً؟

وإما ان يكون في معرفة الظانين بأن بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير.

ثم ينتقل الفارابي بعد ذلك الى مناقشة هذه الخلال او الاحتمالات الثلاث ليرى أيّها صحيح وأيّها فاسد.

فأما من حيث حد الفلسفة في الاحتمال الاول فهو حد صحيح عند كليهما لأنه « يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته ». فكلاهما يحدد الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة »، وكلاهما ينظر اليها هذه النظرة، وإذن فلا خلاف بينهما هنا.

وأما الاحتمال الثاني ففاسد، لأنه لا يمكن « ان يكون رأي الجميع او الأكثرين واعتقادهم في هذين انهما المنظوران والإمامان المبرزان في هذه الصناعة، سخيفاً مدخولاً، فذلك بعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له، إذ الموجود يشهد بضده. لأنا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج اقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة. إذ العقل عند الجميع حجة. ولما كان العقل الواحد قد يخطىء فقد احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة « فمها »[2] اجتمعت فلا حجة

---

١ — اي البحث في مجرد الوجود او الوجود من حيث هو، اعني الوجود المطلق غير المقيد بأنه هذا الشيء او ذاك.

٢ — (مها) هنا بمعنى (كلما).

اقوى ولا يقين أحكم من ذلك » وهكذا « فلا شيء اصح مما اعتقدته [العقول المختلفة] وشهدت به واتفقت عليه . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرّب الأمثال »[1] .

ثبت لنا حتى الآن ان ارسطو وأفلاطون فيلسوفان :

اولاً – لأنهما متفقان على تعريف واحد للفلسفة .

ثانياً – لاتفاق العقول المختلفة على تفلسف هذين الرجلين . فان الناس رغم اختلافهم في الرأي والدين والمذهب والعقيدة وغير ذلك فهم متفقون جميعاً على ان افلاطون وأرسطو حكيمان مقدمان سارت بتفلسفهما الركبان .

بقي الاحتمال الثالث والاخير وهو تقصير الناس في فهم فلسفة هذين الحكيمين وظنهم بأن بينهما خلافاً في الاصول . فيبحث الفارابي عن الاسباب الداعية الى هذا الظن ويتتبع ذلك بالجمع بين رأيبهما اذ ما من خطأ يُرتكب أو ظن ينساق فيه صاحبه « الا وله داع اليه وباعث عليه »[2].

ومن هنا يبدأ الفارابي في تحري اسباب ما يسميه وهماً في عقول الناس لاقتلاع جذوره واستئصال شأفته ، وذلك بالتمحل والافتعال وتأويل كلام أرسطو حيناً وكلام افلاطون أحياناً ، وتحميل نصوصهما ما لا تحتمل ، والتصرف بكلامهما تقديماً وتأخيراً وتعليلاً ، أو بالاستناد إلى آراء منسوبة خطأ إلى هذا أو ذاك . وقد جعل وكده في كل ذلك ان يثبت ما وقر في نفسه من استحالة اختلاف الرجلين في جوهر الفلسفة ، كأنما الاختلاف هو الداهية الدهيا والمصيبة العظمى !

وهناك ثلاث عشرة مسألة جمع فيها الفارابي بين رأيي الحكيمين هي في رأي الناظرين في كتبهما مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما . ولن يمكننا بالطبع ان نأتي على هذه المسائل جميعاً هنا وإنما سنجتزىء بخمس منها :

---

١ – كتاب الجمع بين الحكيمين ص ٨١ – ٨٢ .

٢ – المصدر السابق ص ٨٢ .

أ - زهد افلاطون في الدنيا واقبال ارسطو عليها

فمما سبق الى اوهام الناس اختلافهما فيه ، زهد افلاطون في كثير من امور الدنيا ورفضه لها وإقبال ارسطو على الدنيا وملابسته لما كان يهجر استاذه ، فتزوج وأولد وتوزّر [1] للملك الاسكندر . وهذا يوهم خلافهما في امر الدارين .

ويرد الفارابي على ذلك بأن لا خلاف في الحقيقة بين الرأيين والاعتقادين ، وإنما ينحصر الخلاف في المزاج والاستعداد . فلئن كان افلاطون قد زهد في سياسة الدنيا – وهي مسألة تتعلق بمزاجه لا بنمط تفكيره – فإنه قد سبق ارسطو الى وضع قواعد السياسة وتهذيبها وحثّ على التعاون وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية . « غير انه لما رأى امر النفس وتقويمها اول ما يبتدىء به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها . ثم [لما] لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من امرها ، افنى ايامه في أهم الواجبات عليه ، عازماً على انه متى فرغ من الأهم الاولى ، اقبل على الاقرب الادنى » [2] .

وأما ارسطو فقد « جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسائله السياسية . ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة ، احس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع اخلاق وكال امكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية .

« فمن تأمّل هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وان التباين الواقع لهما فإن سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة فيها في الآخر ... إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى ، غير انهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه ، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض » [3] .

---

١ – أي كان وزيراً له .

٢ – كتاب الجمع بين الحكيمين ص ٨٣ .

٣ – نفس المصدر ص ٨٤ .

ب - تلميح افلاطون وتصريح ارسطو

« ومن ذلك ايضاً تباين مذهبها في تدوين العلوم وتأليف الكتب »[1]. فأفلاطون - متأثراً بأستاذه سقراط - كان يمنع تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور. فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وخاف ضياع العلم واندثار ما يستنبطه فيه، فقد عمد الى تدوين علومه وحكمته وحفظها في بطون الكتب، لكنه اختار لها الرموز والألغاز ضناً بها على غير أهلها فلا يطلع عليها إلا المستحقون لها المستوجبون للإحاطة بها.

« وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك ».

ويردّ الفارابي على ما يُرى من خلاف بين الحكيمين في هذه المسألة بأنه انما هو خلاف ظاهري فقط فيؤكد ان كبير الفلاسفة وإن بدا احياناً واضح البيان والترتيب والتبليغ، إلا انه لا يخفى ما في مذهبه ايضاً من « وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد، مع ما يظهر من قصد البيان والايضاح »[2] كأن يتعمد مثلاً اسقاط احدى المقدمات الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية، او ربطها بنتيجة قياس آخر. وبذلك يتفق مع استاذه من حيث الرغبة في قصر الحكمة على اصحابها. ويستشهد الفارابي على ذلك برسالة قال ان ارسطو بعث بها الى افلاطون يتحدث فيها عن التدوين والتأليف: « اني وإن دونت هذه العلوم والحِكَم المضمونة بها فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها إلا اهلها، وعبّرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها »[3].

وهكذا يظهر « ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين » دعوى باطلة لا أساس لها من الصحة.

---

١ - نفس المصدر ص ٨٤.

٢ - نفس المصدر والصفحة.

٣ - نفس المصدر ص ٨٥.

ج – الطبع والتطبع

« ومن ذلك ايضاً امر اخلاق النفس ، وظنهم بأن رأي ارسطو مخالف لرأي افلاطون . وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب (نيقوماخيا) ان الاخلاق كلها عادات تتغير ، وانه ليس شيء منها بالطبع ، وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتقاد والدربة . وأفلاطون يصرح في كتاب (السياسة) وفي كتاب (بوليطيا) خاصة بأن الطبع يغلب العادة ، وأن الكهول حينما طُبعوا على خلق ما ، يعسر زوالهم عنه »[1] فهذا اذن مما يوهم الخلاف بينهما .

وليس الامر كذلك ، فالخلاف هنـا ايضاً في الظاهر لا في الحقيقة . وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انمـا يتكلم على القوانين المدنية والخلقية . والكلام على القوانين يكون كلياً ومطلقاً ... ومن البين ان كل خُلُق اذا نظر اليـه مطلقاً علم انـه يتنقل ويتغير ولو بعسر ، وليس شيء من الاخلاق ممتنعاً عن التغير والتنقل[2] ...

« وأمـا افلاطون فانه ينظر في أنواع السياسات ، وأيُّها أنفع وأيُّها أشد ضرراً . فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها ، وأيها أسهل قبولاً وأيها أعسر » . وكل هذه انما هي جزئيات لا كليات . والخُلُق اذا نُظر اليه جزئياً وعلى حدة عُلم انه يعسر تغيره او زواله . والعسير غير الممتنع[3] .

وإذن فلا خلاف « بين الحكيمين في الحقيقة ، وإنما ذلك شيء يُخيّله الظاهر من الأقاويل عندما يُنظر واحد واحد منها على انفراد ، من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه »[3] . فأفلاطون يجعل للاستعدادات الفطرية أهمية كبيرة ، ولكنه لا ينكر إمكان تغيير الخلق وإن كان ذلك شديد الصعوبة . وكذلك لا ينكر ارسطو ان

---

١ – نفس المصدر ص ٩٥ .

٢ – انظر نفس المصدر ص ٩٥ – ٩٦ .

٣ – انظر نفس المصدر ص ٩٦ .

بعض النـاس يمكن فيهم التنقل من خلق الى خلق أسهل ، وفي بعضهم أعسر . فهو من ثَمَّ يقرّ بوجود الاستعدادات الفطرية كأفلاطون ، كما ان افلاطون بدوره يقرّ بإمكان التغير – ولو بعسر – كأرسطو . فلا خلاف اذن بينهما [1] .

د – المعرفة بالتذكر والمعرفة بالتجريد

ومما يوهم اختلافاً بينهما ايضاً رأياهما في مصدر المعرفة . فالعلم تذكـّر كما بيـّن افلاطون في كتابه المعروف باسم (فاذن) [2] . وهو وليد التجربة والتجريد العقلي ، كما بيـّن ارسطو في كتاب (البرهان) .

ويرى الفارابي ان الخلاف بينهما هنا ايضاً خلاف في الظاهر فحسب . فأرسطو يقول في اول كتاب (البرهان) : كل تعلم وكل تعليم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . وإلا فكيف يوقن انه علم ما كان يطلب . فان « الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس . والذي يطلب الخشبة : هل هي مساوية او غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد احدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً نفسه . ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ، وان كانت غير مساوية ، فبغير المساواة » [3] .

وقد بيـّن ارسطو في كتاب (البرهان) اهمية الحس والعقل في تحصيل المعرفة ، قائلاً : « ان مَن فقد حسـّاً ما فقد فقدَ علماً ما ، فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ... فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب .

---

١ – انظر نفس المصدر ص ٩٦ – ٩٧ .
٢ – اي (فيدون) .
٣ – نفس المصدر ص ٩٧ .

ومهما[1] كانت هذه التجارب اكثر، كانت النفس أتم عقلاً »[2].

وكما يلحّ ارسطو على أهمية الحس والعقل كذلك افلاطون. فليس للعقل عنده « فعل يختص به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والأضداد، وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه. فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً، ومن حال الموجود الجميل جميلاً. وكذلك سائرها. وأما العقل فانه يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده: فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً، وكذلك سائر ما اشبهها »[3].

ومعنى ذلك ان افلاطون يقرُّ بعمل الحواس كأرسطو. وكل ما بين الحس والعقل من فرق ان الحس يدرك الشيء كما هو، وأما العقل فيدركه كما هو وعلى ضد ما هو، وليس له فعل خاص به دون الحس. وبالتالي فان الحس - والعقل لا يخرج عن كونه ضرباً من الحس – هو مصدر المعرفة عند افلاطون كما هو مصدرها عند ارسطو. وهكذا يتفقان في اهمية الحس وطبيعة العقل ومصدر المعرفة والتعلم. والخلاف الوحيد بينهما انما ينحصر في « ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس، وأما افلاطون فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس. ولذلك أشكل على اكثر من ينظر في اقاويلهما. وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل»[4].

ولكن ما العمل اذا ظل الناس رغم جميع ما تقدم يتشبثون بوجود خلاف بين رأيي الحكيمين؟ فهل يعني ذلك « شيئاً سوى ان العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس؟

---

١ — اي كلما.

٢ — نفس المصدر ص ٩٩.

٣ — نفس المصدر والصفحة.

٤ — المصدر السابق ص ١٠٠.

فمن تأمل حصول المقدمات الأولى وحال التعلم تأملاً شافياً ، علم انه لا يوجد بين رأيي الحكيمين – في هذا المعنى – خلاف ولا تباين ولا مخالفة »[١] .

هـ – المثل بين الاثبات والانكار

« ومن ذلك الصوَر والمُثُل التي تنسَب الى افلاطون انه يثبتها ، وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك ان افلاطون ، في كثير من اقاويله يومىء الى ان للموجودات صوراً مجرّدة في عالم الإله ، وربما يسميها (المُثُل الالهية) وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية ، وإنما الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة فاسدة . وأرسطو ذكر في (حروفه) فيما بعد الطبيعة كلاماً شنّع فيه على القائلين بالمُثُل والصوَر التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات »[٢] .

امام هذا التعارض الصارخ وقف الفارابي يتلمس المخرَج فيجده في كتاب (الربوبية) او (اثولوجيا) المنحول لأرسطو ، وهو كما نعلم عبارة عن فصول وشذرات من التاسوعة الرابعة والخامسة والسادسة من (تاسوعات) افلوطين ، ومعانيه مستمدة من محاورات افلاطون . ففي هذا الكتاب « نجد ان ارسطو يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية »[٣] .

وقد شعر الفارابي بالتباين بين كلام ارسطو في هذا الكتاب وكلامه في سائر كتبه الاخرى ، فأصرّ على موقفه المألوف وتمسك بما يوافق هواه ، فراح يوفّق ويوحّد ، فلا يجد – كعادته – في الخلاف إلا ظاهر خلاف ، ولا يرى في التعارض إلا شبه تعارض . ولذلك يقول ان هذه الاقاويل لا تخلو « اذا أخذت على ظواهرها من احدى ثلاث خلال :

« إما ان يكون بعضها مناقضاً لبعض ،

---

١ – المصدر السابق ص ٩٨ .

٢ – نفس المصدر ص ١٠٥ .

« وإما ان يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ،

« وإما ان يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق »[1] .

ورد الفارابي الحالة الاولى : اذ لا يجوز « ان يُظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أعني الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي » . فليت شعري كيف يصحّ عليه التناقض وهو صاحب المنطق آلة العصمة والهداية للعقل البشري ؟

وأنكر الفارابي ايضاً الحالة الثانية ، وهي ان يكون (كتاب اثولوجيا) لغير ارسطو « اذ الكتب النـاطقة بتلك الأقاويل أشهر من ان يُظنّ ببعضها انه منحول »[2] .

فلم يبقَ اذن سوى الحالة الثالثة وهي التأويل . فلهذه الأقاويل التي تبدو متناقضة فيما بينها « تأويلات ومعانٍ ، اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة »[2] .

والتأويل الذي يراه الفارابي « انه لما كان الباري جلّ جلاله بانيته وذاته ... حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صور مـا يريد إيجادده في ذاته . جلّ الله من اشتباه ... ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد ، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أمـا علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه ان يقول بأن ما يوجده انما يوجده جُزافاً وتنحساً وعلى غـير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته ؟ وهذا من أشنع الشناعات »[3] .

وهذه الصور لا توجد في العقل الإلهي على سبيل الوجود المكاني ، او

---

١ – نفس المصدر والصفحة .

٢ – نفس المصدر ص ١٠٦ .

٣ – نفس المصدر والصفحة .

على انها أشباح قائمة في أماكن اخرى خارجة عن هـذا العالم. فالألفاظ لها مقتضيات توحي بالتشابه بينها وبين عالمنا المحسوس، لكن يجب تنزيه العـالم الإلهي عن معانيها الحسية. فان الضرورة « تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعـاني اللطيفة الشريفـة، العالية عن جميع الاوصاف، المتباينة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي. فانه إن ُقصد لاختراع ألفاظ أخر واستئناف وضع لغات، سوى ما هي مستعملة، لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه، ويُتصور منها غير ما باشرته الحواس. فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على مـا يوجد من الالفاظ، وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال ان المعـاني الإلهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ما نتخيله ونتصوره »[1].

فأرسطو اذن ليس أقل ايماناً بالمثُل او الصور الروحانية المفارقة من افلاطون، وما كلامه في إنكارها إلا ذو معانٍ وتأويلات. فهو – خلافاً لما يقول أهل الظنون والشكوك – يثبت الصور الروحانية ويعتقد انهـا كانت قائمة قبل هـــذا العالم لا تدثر ولا تفسد، وهي موجودة في عالم الربوبية وجوداً لا يمكن العبارة عنه، لأن الالفاظ مشحونة دائماً بالمعاني الحسية ولا يمكن اختراع ألفاظ اخرى غير مشحونة بهذه المعاني؛ فيجب ان نقتصر على ما يوجد من الالفاظ، على ان نعطيها معاني أشرف ممـــا نتخيله لها. وهذا ما يقرره افلاطون ايضاً في نظرية المثُل. فلا اختلاف اذن بينهما. هكذا « ينبغي ان تفهم ما يقوله افلاطون في أقاويله. فانها مهما[2] اجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بأن بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى »[3].

●

١ – نفس المصدر ص ١٠٧.
٢ – اي كلما.
٣ – المصدر السابق ص ١٠٨.

هكذا فهم الفارابي الحكيمين وهكذا جمع بين رأييهما ووفق بين أقاويلهما ، وهو توفيق كنا نودّ لو كان خيراً من ذلك . ولكن هيهات !

فالحكيمان لم يصلا اليه نقيين صافيين ، بل لقد وصلا في ثوب الافلاطونية المحدثة : فقد شوّهتهما هذه الافلاطونية وأفسدت أقاويلهما ومزجتهما بأخلاط الآراء والافكار والعقائد التي كانت سائدة آنذاك في مدرسة الاسكندرية . يضاف الى ذلك تشويه السريان . فقد حدث خلط شنيع في حركة نقل التراث اليوناني عن طريق السريان أدّى الى تشويه النصوص المنقولة وغموضها ، فاختلط الامر على الفارابي وفلاسفة الاسلام . وإذن فليس الذنب ذنب الفارابي وإنما هو ذنب الاسكندرانيين والسريان الذين اختلط التراث اليوناني على أيديهم بأدران وشوائب لم تستطع كبار العقول ان تميز فيها الخبيث من الطيب ، الى ان جاء ابن رشد فقام بمحاولته الإصلاحية المعروفة . لكن ما قام به – على أهميته – ظلّ ناقصاً حتى حركة تحقيق النصوص القديمة ونقدها في العصر الحديث . فهي عمل ضخم يتطلب تضافر جهود مختلفة لا يطيقها الفارابي او ابن رشد او اي انسان آخر ، لا سيا في عصر مبكر كعصريهما . فيجب ان ننظر الى الامور بقدر ما تحتمل هي لا بقدر ما نريد لها ان تحتمل ، لا سيا اذا نظرنا اليها من مسافة بعيدة كالتي يقع فيها عصرنا .

ان كل ما كان يُطلب من الفارابي آنذاك في توفيقه بين الحكيمين ان يسير على طريقة علمية قائمة على دراسة النصوص والمقارنة بينها وتناولها بالشرح والتفسير . وهذه مكرمة يجب تسجيلها له . فهو لم يعتمد على اقوال الناس في الحكيمين ولا على المشهور عنهما وانما هو اتبع في دراستهما الطريقة العلمية المعقولة آنذاك وهي الرجوع الى المصادر والمظان المطلوبة ، والاعتماد على النصوص واستنطاقها واستخراج ما يمكن استخراجه منها . نعم ان دراسة النصوص لا تكتمل الا بتحقيقها وتمحيصها ، وهذا مأخذ كبير يؤخذ على الفارابي ، لا سيا اذا تذكرنا ان الدراسات النصية كانت

في عهده متقدمة وان كانت في غالبيتها محصورة في النصوص الدينية . ولو قُدر للعرب آنذاك ان يجمعوا الى تحقيق النصوص الدينية تحقيق النصوص الفلسفية لقل الزيف والتزوير ولأدركوا أبعاد الفكر اليوناني على حقيقته ولسبروا اغواراً فيه ظلت محجوبة عنهم . ولكن يبدو انهم لم يكونوا في عجلة من امرهم . فحسبهم انهم حققوا النصوص الدينية وقطعوا في ذلك شوطاً كبيراً ، وتركوا للأجيال بعدهم مهمة تحقيق الجوانب الاخرى من النصوص . فالأمور مرهونة بأوقاتها .

ثم ان الفارابي كان منسجماً جداً مع نفسه ومع اتجاهه الفلسفي العام عندما كان يؤمن بوحدة الفلسفة والفلاسفة . فالمعلوم ان التعدد هو ألدّ اعداء الفلاسفة القدماء ، لا سيما اذا كانوا من اصحاب المذاهب المثالية ألم يحمل سقراط على السوفسطائيين لقولهم بتعدد الحقيقة ؟ أفما كانت فلسفة كل من افلاطون وأرسطو سيراً في هذا الاتجاه ، اتجاه توحيد الحقيقة ، او على الاقل التخفيف من مظاهرها المتعددة بقدر الامكان؟ أليس مذهب افلوطين في الفيض محاولة جادة لإزالة الفروق بين الوحدة والكثرة ؟ أليس التلفيق الذي يطبع الافلاطونية المحدثة كلها ، عملية توحيد ؟ بل أليست الفلسفة كلها هي البحث عن الحقيقة لا عن الحقائق ؟ نعم لا تخلو كل عملية توحيد من هذا القبيل من التعسف والاقتسار واغتصاب النتائج ، ولكن هنا تتفاوت أقدار الرجال . فالتوحيد بين الآراء والمذاهب هو اذن من صميم العمل الفلسفي . ولقد أبلى الفارابي في ذلك بلاء حسناً بحسب مقاييس عصره والامكانيات التي توفرت له . ولكنه أخفق اخفاقاً ذريعاً بحسب مقاييسنا نحن الذين ننظر الى الامور من بعيد ، بل من بعيد جداً ، حيث يتسع لنا من مجال الرؤية ما لم يكن يتسع لأبناء عصره . فلكل عصر اذواقه ومشاربه وهمومه وطراز تفكيره . فمن خطل الرأي ان نسفّه عصوراً غير عصورنا او ان نشيد بها لا لشيء إلا لأن طراز التفكير والحياة والشعور فيها يخالف او يشابه طراز تفكيرنا ونظام حياتنا وطريقة

الشعور عندنا. فأنماط التفكير والحياة والشعور كعدد أنفس بني آدم في العصر الواحد والحقبة الواحدة، فكيف يكون حالها في العصور الكثيرة والحقب المتباينة ؟

وجدير بالذكر ان الآراء التي ينسبها الفارابي الى ارسطو وأفلاطون، انما تمثل في الحقيقة آراء الفارابي نفسه. فهو يفرض آراءه ومعانيه على افلاطون وأرسطو ويقول على لسانهما اشياء هما عنها براء. وما ذلك إلا لأنه يتخذها أداة للتعبير عن آرائه هو. وهذه ظاهرة تحدث كثيراً عند من يريد ان يجعل من بعض الشخصيات مبرراً او حجة لأقواله هو. وعندئذ نجد هذه الشخصية أشبه بالصنم أنفه من شمع ينثني وفقاً لمشيئة من يتخذه تكأة لآرائه. فكل من عرض لتفسير شخصية من الشخصيات او فلسفة من الفلسفات او مذهب من المذاهب، بل لتفسير ظاهرة من ظواهر الطبيعة او حدث من احداث التاريخ والاجتماع والحضارة – خاصة اذا كان فيه غموض او تناقض او اي عقدة من العقد الاخرى، فلشدّ ما يخصب الفكر امام العقد – اقول كل من عرض لتفسير شيء من ذلك تراه يصب في تفسيره كل بضاعته من العلم والمعرفة وكل زاده من الاحاسيس والمشاعر والخبرات والتجارب. وهكذا يضفي شخصيته وخياله على الاشياء والأحداث والأشخاص والعقليات والمذاهب، ويخلع عليها من صفاته ومعانيه ما هو كفيل بتغيير محتواها والتصرف في أبعادها ونمط وجودها تصرفاً يتفاوت في العمق والشدة والسعة بتفاوت القدرة على الخلق والابتكار. هذه هي عبرة التاريخ، وهذا درس من دروسه. ولكن ما اكثر ما يعلمنا التاريخ ! وما اقل ما تعي ذاكرتنا من دروسه وعِبَره !

وبهذا المعنى فان ارسطو ليس له شخصية واحدة، وإنما له ثلاث شخصيات على الأقل. ولكنه لم يتوحّد ولم يجمع شتات نفسه إلا في العصر الحديث عندما بدأت حركة إحياء النصوص القديمة وتحقيقها تحقيقاً علمياً موضوعياً بقدر الإمكان. اما قبل ذلك فلم يكن هناك ارسطوطاليس

واحد بل لقد كان هناك ارسطوطاليسون ثلاثة – اذا أجاز سادتنا النحاة هذا الجمع المسيز – على أقل تقدير . فهناك ارسطوطاليس اليونان ، وهناك ارسطوطاليس اللاتين ، وهناك ارسطوطاليس العرب . وكل واحد من هؤلاء الاشخاص الثلاثة يختلف عن الآخر بمقدار اختلاف الاسلام عن المسيحية واختلاف هذين عن الوثنية اليونانية . وليس هناك من أشياء مشتركة بين هذه الشخصيات الثلاث لأرسطوطاليس سوى مـا لا صلة له بالاسلام او المسيحية او الوثنية وما يرجع الى تراث العقل الخالص . وفيما عدا ذلك فنقاط التلاقي قليلة . وكل شخصية من هـذه "شخصيات الثلاث عمل فني أنضجته تجارب وعقليات وأفكار تضافرت جميعاً على صقله وتشذيبه ، حتى أخرجت أثراً فنياً رائعاً بالنسبة الى ذوق عصره وبيئته ، ولكن هيهات ان نتذوقه نحن او نحسن تقديره كأصحابه ، لأنه تعبير صادق عن عصره لا يمتُّ الينا بصلة في قليل او كثير . وما يقـال عن ارسطو يقال ايضاً عن افلاطون . فاذا مُزج ارسطو بأفلاطون بجذب هـذا الى ذاك وإكمال هذا بذاك فقد حصل الكمال .

تلك كانت مشاغل العصر وبذلك انحصرت همومه . وكان نجاحهم فيه يوازي نجاحنا في الوصول الى القمر !!

فلنفهم القوم من الباطن لا من الخارج ، ولنتعاطف معهم ، ولننفذ الى دخائل نفوسهم ولنصل الى أغوارها السحيقة ، حتى نقـدّرهم حق قدرهم ولا نبخسهم شيئاً ، وإلا استهترنا بآثارهم وانسقنا في التفسيرات السطحية والآراء المتعسفة ، رحيل بيننا وبين الحقيقة التي نقول اننا نسعى للوصول اليها . فما انعدم الابتكار في عصر من العصور ، ولا خلَتْ امة من أصالة الرأي وخصب القريحة ، ولكنها العصور والازمان والبيئـات تفرض على العقول قوالب معينة ومعـايير محددة وموازين مقررة لا يمكنها الخروج عليها ، وإلا استُهجنت ونُبذت نبذ النواة . فالابتكار حقيقة واقعة لا صلة لها بالعِرق والجنس وإنما صلتها بالاجتماع والتاريخ والحضارة .

فليكن لنا في ذلك عبرة ، والحذار من جموح الفكر والنظرة العجلى والرأي الفطير .

٤ – الواجب والممكن (الله والعالم)

ان الفارابي فيلسوف قوي الايمان ، لكن ايمانه كان على طريقته الخاصة هو ، لا على طريقـــة المؤمنين التقليديين . ففكرة الله التي لم تكن سوى ظاهرة عرضية في مذهب ارسطو تصبح لديه محوراً للوجود : فالله الذي كان علة غائية عند المعلم الاول انما يتحول الى علة فاعلة عند المعلم الثاني . فمذهب هذا الاخير في التفرقة بين الذات والوجود ، او التمييز بين الماهية والهوية في الاشياء انمـا يهدف الى ان يجعل من الله العلة الاولى التي تمنح الوجود للذات او تفيض الهوية على الماهية . ان الذات والوجود ، او الماهية والهوية ، هما شيء واحد في الله لا يختلف مدلول احدهما فيه عن مدلول الآخر ، ولكنهما يفترقان في نظام الاشياء ، والله وحـده هو الذي يجمع بينهما في عملية الخلق .

ولفهم المعنى المقصود من الوجود والماهية والتمييز بينهما نهيب بالانسان ان يتصور شكلاً هندسياً مثـلاً او اي شيء آخر . فمن الممكن للانسان ان يتصور هذا الشكل دون ان يتصور معـــه بالضرورة انـــه موجود . فالوجود ليس من مستلزمات طبيعته وإنمـا هو شيء عارض له قد يتحقق وقد لا يتحقق . ويعبر عن ذلك فلسفياً بأن الوجود ليس من مستلزمات الماهية ، ولا هو مقوم من مقوماتها ، بل هما مختلفان في حقيقتهما . فليسـت الماهيـة متضمَّنة في معنى الوجود ، ولا الوجود متضمَّناً في معنى الماهية ، وإنما لكل منهما شأنه الخاص وطبيعته الخاصة ، وليس من ضرورة حصول احدهما في الذهن حصول الآخر معه خارج الذهن . فالوجود (او الهوية) غير الذات (او الماهية) . انه يطرأ على الماهيـــة بفعل فاعل « فكل ما هويته غير ماهيته فهويته من غيره ، وهو المبدأ الذي لا ماهية

له مباينة للهوية »[1] ، بل هما فيه شيء واحد وحقيقة واحدة ، وهو الله تعالى .

ولذلك يفرق الفارابي بين الممكن والواجب . فالموجودات كما يقول في كتابه (عيون المسائل)[2] على ضربين : احدهما اذا اعتُبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتُبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .

فممكن الوجود هو الذي اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا بد له من علة تخرجه الى الوجود ، واذا وُجد صار واجب الوجود بغيره : فالنور مثلاً لا يوجد قبل شروق الشمس ، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها ، فاذا طلعت كان واجب الوجود بغيره ، اي نتيجة حتمية لعلته (الشمس) . ومعنى ذلك ان الممكن له حالان اثنان : حال بقائه في حيز الامكان الصرف او الماهية المحضة وعدم انتقاله الى الوجود ، وحال وجوبه بغيره او وقوعه بالفعل او تشخصه او انتقاله الى الهوية . والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها الى غيرها في الحالين لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز ان يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الاول وهو الله تعالى ، خالق كل شيء .

وبعبارة اقل تعقيداً : ان الممكن يحتاج الى علة تخرجه الى حيز الوجود . ولما كانت العلل لا يمكن ان تتسلسل الى غير نهاية ، فلا بدّ للأشياء الممكنة من ان تنتهي الى شيء واجب . وهذا الواجب هو الموجود الاول الذي يمنح الوجود لكل ممكن .

والواجب الوجود لا علة لوجوده . فهو واجب الوجود بذاته ، اي تقضي طبيعته بوجوده ، بمعنى انه متى فُرض غير موجود لزم منه محال .

---

١ – فصوص الحكم ، انظر من صفحة ١١٨ – ١٢٥ .
٢ – صفحة ١٦ .

فلا يجوز كون بغير وجوده ، لأنه السبب الاول والعلة الأولى لكل وجود . انه الوجود التام ، الوجود بغير علة . ان وجوده هو أول وجود واتم وجود واكمل وجود ، فله بذاته الكمال الاسمى . وليس له ند او ضد او شريك ، فهو منزه عن جميع انحاء النقص . فوجوده الذي به ينحاز [1] عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون غير الذي هو به في ذاته موجود . ولا مادة له بوجه من الوجوه . ولذلك فهو بجوهره عقل بالفعل معقول بالفعل ، ليس يحتاج في ان يكون معقولاً الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير معقولاً بالفعل ، وكذلك لا يحتاج في ان يكون عقلاً وعاقلاً بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته [2] .

واذا هو عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها ، لأن سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده ، اي هو يعلمها من حيث هي معلولة لذاته ، لا من حيث انه يحتاج في ان يعلمها الى ذات اخرى يستفيد علمه منها خارجة عن ذاته . فهو مكتف بذاته مبتهج بها يعشقها ويسعد بتأملها . وهو مدبّر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم ، وحق الفاسدات يعقلها من جهة اسبابها وعللها . فعلمه تعالى لا يفسد وإن فسد موضوعه [3] .

●

هذا وان فكرة تقسيم الوجود الى واجب وممكن تتخلل الفلسفة الاسلامية كلها من اقصاها الى اقصاها . فإذا كان للأشياء ان تخرج الى حيز الوجود فلا بد لها ان تتلقى نعمة الوجود من واجب الوجود .

---

١ — اي ينفرد .

٢ — انظر المدينة الفاضلة ص ٣٠ — ٣١ والسياسة المدنية ص ٤٢ — ٤٤ .

٣ — انظر المدينة الفاضلة ٣٠ — ٣١ والسياسة المدنية ص ٣٤ والجمع بين رأيي الحكيمين ص ١٠٣ والتعليقات ص ١٧ — ١٨ .

والخلق تبعاً لذلك انما هو اعارة هذا الوجود ، هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة على ممكن في ذاته قابل لأن يوجد . فالماهية في نفسها ممكنة تستقبل الوجود فتصير بذلك حقيقية ، والهوية « مجعولة » لجاعل ، وأن الوقوع وإن كان حالاً آخر للممكن لكن تحققه ليس من ذاته وإنما هو يستفيد من غيره . وقد قامت الفلسفة الاسلامية كلها على هذه الفكرة التي تربط بين الواجب والممكن ، بحيث يكون الاول مؤثراً في تحقيق الثاني ووقوعه اذا ما تحقق ووقع .

وهكذا فالله الذي كان علة غائية عند ارسطو يصبح علة فاعلة عند الفارابي ، الى جانب كونه علة غائية ايضاً . وشبهُ الاتصال بين الله والعالم ، عند المعلم الاول يصبح اتصالاً حقيقياً عند المعلم الثاني : فأرسطو كما هو معلوم لم يربط بين الله والعالم كما ربط الفارابي بينهما هذا الربط المحكم . فهو (ارسطو) يرى بين الله والعالم اثنينية واضحة لا تقبل الالتئام ، حتى ليكاد الانفصال بينهما يكون تاماً لولا ان العالم يتطلع الى علته ويندفع نحوها بالعشق . فلولا هذا التطلع الطبيعي من جانب العالم نحو مبدئه لما كان هناك اتصال بينهما بحال من الاحوال ، ولتصور الذهن إعراض احدهما عن الآخر إعراضاً تاماً .

وأما الفارابي فمع انه اطلق على الله كلمة (واجب الوجود) وهي كلمة ارسطوطاليسية ، إلا انه اسبغ عليها معنى جديداً لا عهد لأرسطو به ، يدين به الفارابي لإله القرآن . إذ ان واجب الوجود عند الفارابي في صلته بالمقابل له وهو الممكن ، اصبح موجداً له في الخارج وموجباً ومحققاً له ، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد ان كانا من ذاته عند ارسطو ، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد ان لم تكن بفعل احد .

وكذلك يجاوز الفارابي استاذه ارسطو في مسألة العلم الإلهي . فالمعروف ان ارسطو ينزّه الله عن العلم بغير ذاته . فهو عنده عقل وعاقل ومعقول

لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها ، اذ لا حاجة به الى تعقل غيره . وأما الفارابي فإنه بحكم تأثره بإله القرآن الذي هو بكل شيء عليم والذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور — اقول اما الفارابي فإنه مضطر الى الاقرار بالعلم الإلهي واحاطته بجميع الاشياء . ولذلك فهو يزيد على مفهوم ارسطو للعلم الإلهي ان الله يعلم الاشياء عن طريق علمه لذاته ! فهو عندما يفكر في ذاته فإنه يفكر في قدرته العظيمة ، ومن هنا يدرك مصنوعاته التي هي معلولة لذاته ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها . واذن فإن معرفته لذاته هي علة معرفته بغيره .

وكما تخطى الفارابي ارسطو في كل ذلك واعطاه الصورة التي استمر على اساسها سائراً في الفلسفة الاسلامية ، كذلك هو تخطّى افلاطون وجعله رافداً من روافده . فالمعلوم ان افلاطون لم يبين كيفية صدور الاشياء عن عالم المثل ، فمع انه يرى ان الاشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه في تلك . وهذا مما اخذه عليه ارسطو . واما الفارابي فإنه — كما رأينا في جمعه بين رأيي الحكيمين — قد جعل المثل قائمة في العقل الإلهي لإبداع ما يبدع ، لا تدثر ولا تفسد ، بعد أن كانت — عند افلاطون — قائمة بذاتها . وهذا الرأي الذي ينسبه الفارابي الى الحكيمين انما يعبر في الحقيقة عن رأيه هو . فالله عنده صور ما يريد ايجاده لأنه لا يوجد شيئاً جزافاً وعلى غير قصد . فالاشياء بعد أن كانت في علم الله صوراً عامة ، أي ماهيات فقط ، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية . وهذا التحول إنما يكون من جانب الله . وهكذا فتحقيق المثل اصبح على يد الفارابي عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة في العقل الإلهي . وبعبارة اخرى ، إن الله الذي في علمه (عقله) توجد المثُل أو الصور وجوداً أولياً ، هو المؤثر في هذا العالم ، هو الموجد له وهو الخالق .

هذا واذا كان أصل العالم الإمكان او الماهية في نظر الفارابي ، وكان

تصور هـــذا الإمكان مرتبطاً في الذهن بتصور الواجب الذي لم يُسبق بإمكان (او الله) ، فوجود العالم الممكن ليس متأخراً بزمان عن وجود موجده وموجبه . فالمعلول انما يوجد بوجود علته ولا يتأخر عنها إلا لنقص فيها او عجز يمنعها من تحقيق آثارها . فالتلازم في الزمان ضروري اذن بين العلة والمعلول . ومـــا تقدُّم العلة على المعلول إلا من حيث الشرف والرتبة لا من حيث الزمان ، اي هو مجرد تقدم منطقي لا زماني ، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي يتحرك بحركتها . فهما إن كانا يتحركان معاً إلا ان حركة اليد ذاتية وحركة الخاتم غير ذاتية ، او قل هي تابعة او لازمة عن حركة اليد ، اذ لولا حركة اليد لما كان لهـــا ان توجد . وهكذا العلاقة بين الله والعالم : فهما قديمان بالزمان ، لكن الله متقدم على العالم بالذات الى جانب قِدَمه بالزمان ، وأما العـــالم فانه قديم بالزمان فقط . فالمعلول دائماً أقل شأناً من علته « فان الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ، ولها عن غيرها انها توجد ؛ والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات . وللماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان لا توجد ، فهي محدثة لا بزمان »[1] .

وهكذا فالعالم مع وجوبه بغيره حادث في ذاته ، او قل هو محدث بدون سبق زمان . وبعبارة اخرى ان العالم قديم بالزمان لقِدَم علته لا يتأخر عنها ، حادث في الوقوع بمعنى ان وقوعه من غيره وليس من ذاته ، لأنه مفتقر الى علته ولأن طبيعته الإمكان ، ولأن تحققه ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته ، أعني عن ذلك الواجب الذي لم يُسبق بإمكان . وبذلك تُخيّل للفارابي انه وفّق بين الدين والفلسفة ، الدين الذي يصدّ العالم حادثاً مخلوقاً لله ، وبالتـــالي له بداية في الزمان ، والفلسفة التي تعدّه قديماً موجوداً بذاته لا بداية له في الزمان . فهو ليس قديماً بإطلاق (اي

---

١ - الفارابي ، فصوص الحكم ص ٢٨ .

بالذات وبالزمان) كما تقول الفلسفة [1] ، وليس حادثاً بإطلاق (اي بالذات وبالزمان) كما يقول الدين . انه بين بين : اي هو حادث بالذات فقط دون الزمان (على معنى انه معلول وأثر لعلته) وقديم في الزمان فقط دون الذات ، لأن تصور وجوده مرتبط بتصور الواجب .

أجل لقد كان الكون عن الله دفعة واحدة لا بزمان تقدم . فالكل ليس له زمان وإن كان للأجزاء بدء . ويشرح ذلك في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) شرحاً ينسبه الى ارسطو وهو في الحقيقة انما يعبر عن رأيه هو فيقول :

« ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه تحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء [2] » . فوجود الكون اذن خارج عن الزمان ، بمعنى انهما جاءا معاً لا ان احدهما تقدّم الآخر . « ومعنى قوله [3] ان العالم ليس له بدء زمـاني انه لم يتكون اولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً او الحيوان الذي يتكون اولاً فأولاً بأجزائه . فان أجزاءه يتقـدم بعضها بعضاً في الزمـان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال ان يكون لحدوثه بدء زماني . ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جـلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان » [4] . ومعنى ذلك في رأينا ان الكون في الزمان اذا انطبق على الأجزاء بعضها بالنسبة الى بعض فانه لا ينطبق على الكل . فحكم الكل غير حكم الاجزاء . إذ بوجود الكل وجـد الزمان ، وقبل وجوده لم يكن زمان ، وأمـا الاجزاء فتوجد دائماً في زمان [5] .

---

١ — اي فلسفة ارسطو .

٢ — الجمع ، ص ١٠٨ .

٣ — الضمير يرجع الى ارسطو .

٤ — الجمع ، ص ١٠٨ .

٥ — ويؤكد هـذا المعنى ايضاً في رسالته (في جواب مسائل سئل عنها) الثمرة المرضية ص ٨٦ — ٨٧ .

فالفارابي اذن يؤمن بحدوث العالم . بل يصرح بذلك في (الدعاوى القلبية) فيقول انه محدَث ، وأن وجوده بعد وجود الله بالذات . يقول الفارابي : « ان العالم محدَث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على ان العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات »[1] . وهذا كله يدل على ان الفارابي يقول بحدوث العالم ، ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان ، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركة هذا العالم حدث الزمان . وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق الزماني التي جاء بها القرآن ، الخلق في ستة ايام ، حيث يكون الزمان سابقاً على الخلق . وهذا قريب من فكرة الفيض وصدور الكون عن الله دفعة واحدة لا في زمان . فكما ان الحرارة من لوازم الشمس ومعلولة لها ، كذلك العالم من لوازم الله ومعلول له . ولذا فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات .

وإذا كان لنا أكثر من مأخذ على هذا التوفيق ، فإن مجرد تسميته (توفيقاً) يحمل معنى التسوية والحل الوسط ، وإلا لما كان توفيقاً ولكان إما قولاً بالقدم المحض او الحدوث المحض ، أما ان يوافق الدين ويوافق الفلسفة في آن واحد دون التضحية بشيء مما في الدين ومما في الفلسفة فأمر غير معقول ، وليس إلى تصوره من سبيل . إن ما قام به الفارابي في هذا الباب هو كل ما يمكن عمله ، والدليل على ذلك ان القرون الوسطى كلها ، على سعتها وتباينها – اسلامية كانت أو مسيحية – لم تفس خيراً منه . فلا نطلبْ من القوم ما لا يُطلب . فذلك طمع في غير مطمع . وحسب الفارابي أنه لم يتقيد بأرسطو في هذه المسألة ، بل لقد كان للدين أثر كبير في توجيه تفكيره . وهكذا تفلسف الدين الحنيف وتحنفت الفلسفة الوثنية !

---

١ – (تجريد رسالة في الدعاوى القلبية) طبعة حيدر اباد الركن سنة ١٣٤٦ ص ٧ .

٥ – الفيض

اذا وصلنا الآن في فلسفة الفارابي الى ان تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته بل من الله الواجب الذي لم يُسبق وجوبه بإمكان ، فكيف وجد هذا العالم وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط ؟

لقد كان ذلك عن طريق الفيض . فالأول (الله) هو الذي عنه وُجد الوجود . « ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورةً ان يوجد عنه سائر الموجودات ... على ما هي من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على انه غاية لوجود الاول ... يعني ان الوجود الذي يوجد عنه [لا] يفيده كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جل الاشياء التي تكون منا ، مثل أنّا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة او لذة او غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما . فالاول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره ... فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون اولاً ... بل وجوده لأجل ذاته ... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره ... ووجوده الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه ... وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعاً ذات واحدة . ولا يمكن ايضاً ان يكون له عائق من ان يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلا[1] » .

---

١ – آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٣٨ – ٣٩ . ويكاد هذا المعنى يتكرر بنصه في السياسة المدنية ص ٤٧ – ٤٨ .

لقد كانت هذه المقدمة ضرورية لإزالة جميع الالتباسات التي تنشأ في الذهن من جراء تصور عملية الفيض تصوراً حسياً. فلا يرمي الفيض الى تحقيق غاية لم تكن، وليس فيه نقص في مكان يقابله كال او زيادة في مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وإنما هو لذاته وبذاته وفي ذاته.

هذا «والموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة. وجوهره جوهر يفيض منه جوهر كل وجود كان كاملاً او ناقصاً. وجوهره ايضاً جوهر اذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه. فيبتدىء من أكملها وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص الى ان ينتهي الى الموجود الذي إن تخطى عنه الى ما دونه تخطى الى ما لم يمكن ان يوجد أصلاً، فتنقطع الموجودات من الوجود...

«فهو جواد، وجوده هو في جوهره، ويترتب عنه الموجودات، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه.

«فهو عدل، وعدالته في جوهره، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره.

«وجوهره ايضاً جوهر اذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها ان يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الاشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيء واحد...». لأن في جوهر الاول ان يحصل عنه لكثير من الموجودات مع جواهرها الاحوال التي يرتبط بعضها مع بعض ويأتلف وينتظم»[1].

والآن بعد ان تكلم الفارابي على تفاضل الموجودات وتدرجها في الوجود وجعل لها مراتب تتحدّد بحسب قربها من الاول وأرجع كل نظام في العالم وكل ارتباط بين الاشياء الى الاول الذي هو سبب وحدتها وائتلافها – أقول بعد ان تكلم الفارابي على كل هذا كلاماً جميلاً واضحاً

---

١ – آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٤٠ – ٤١.

لا يحتاج الى مزيد ايضاح او فضل بيان ، لننتقل الى صميم نظرية الفيض عنده .

فالأول (او الله) يعقل ذاته ويعرفها ، ومن هذه المعرفة خرج العالم . « ووجود الاشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا على سبيل الطبع بدون ان يكون له معرفة ورضى بصدورها عنه وحصولها كما ظن افلوطين ، وإنما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون . فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه » كما يقول في كتابه (عيون المسائل) [1] . فالعلم هو القوة التي تخلق كل شيء ، ويكفي ان يكون الشيء معلوماً من الله لكي يحصل له الوجود . ذلك ان التعقل او المعرفة لا معنى لها بالنسبة اليه والى سائر الكائنات العقلية الشريفة إلا التأثير والخلق . فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاّق . وهكذا فالشيء يوجد بحكم انه موضوع للتفكير الإلهي . وينتج عن ذلك ان الفيض هو في آن واحد عمل عقلي مجرَّد وضرب من النشاط الخلاّق .

هذا وإن علم الاول بالأشياء علم أزلي خالد ، فهو ليس بعلم زماني يتغير بتغيُّر المعلوم . وهو علة لوجود الاشياء ، بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة . وهذا خلاف علمنا . فاذا كان علم الله علة لوجود الاشياء ، بمعنى انه بمجرد علمه بها توجد ، فان علمنا معلول لوجود الاشياء ، اي انها توجد اولاً ثم نعلمها ثانياً . فوجودها علة لعلمنا كما ان علمنا معلول لوجودها . وهذا معنى جديد يفسر به الفارابي علم الله بالأشياء ، الامر الذي ينكره ارسطو .

والأول هو علة المبدَع الاول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذي ليس وجوده لذاته ، إدامةً لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدِع . وأن نسبة جميع الاشياء اليه — من حيث انه مبدعها — نسبة

---

١ — صفحة ٦٨ .

واحدة . وهو الذي ليس لأفعاله لمية [1] ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر[2] .

وأول المبدَعات عنه شيء واحـد بالعدد وهو العقل الاول . وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه . وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، وليس مـا يعقل من ذاته شيئاً غير ذاتـه . ومن هنـا تجتمع فيه الكثرة والوحدة : كثرة بالعرَض ووحدة بالجوهر . اي انه واحد بالذات متعدد بالاعتبار ووجهة النظر . فذاته واحدة لا كثرة فيها لولا انها تعقل نفسها وتعقل الاول . فعقلهـا لنفسـها وعقلها للأول يُدخل فيها نوعاً من الاثنينية ولو انهـا اثنينية غير حقيقية بل ثانوية عرَضية . وهو ايضاً ممكن الوجود بذاته ، اي ان ذاته قبل وجودها الفعلي كان يستوي فيهـا الوجود وعدم الوجود ، وهذا هو تعريف الممكن كما مرّ معنا ، ولكنها ما ان وُجدت حتى اصبح وجودها ضرورياً بوجود غيرها ، كالحرارة لا بد ان توجد عند تعريض الجسم للنار . فالحرارة هنا واجبة الوجود بالنار وإن كانت لا تزال في عـالم الإمكان (او بجرد إمكانية محضة او شيئاً ممكناً بحتاً) قبل تعريض الجسم للنار . وبهذا المعنى فان العقل الاول ممكن الوجود بذاته (اي انه قبل ان يوجد كان في عـالم الإمكان) وواجب الوجود بغيره (اي هو نتيجة حتمية لوجود علته) .

والخلاصة ان العقل الاول يعلم ذاتـه ويعلم الاول . وهـذه الاثنينية العرضية تـستحيل بعده الى اثنينية حقيقية . فبحكم انه يعقل الاول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني ، وبحكم انه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى او الفلك الاعلى بمادته وصورته (التي هي النفس) .

والعقل الثاني لا تكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ، اي هي كثرة عرضية . ويحصل منه عقل آخر ثالث وفلك آخر تحت الفلك الاعلى.

---

١ — من لمَ ؟ لماذا ؟ اي لا يفعل لغرض او غاية .

٢ — انظر المرجع السابق .

وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدءاً في العقل الاول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

ولا يحدد الفارابي في كتابه (عيون المسائل) عدد العقول والافلاك التي صدرت عن الاول ، بل يقول : « ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك إلا على طريق الجملة ، الى ان تنتهي العقول الفعّالة الى عقل فعال مجرّد من المادة ، وهناك يتم عدد الافلاك »[1] أما في (المدينة الفاضلة) فإنه يجعل عدد العقول عشرة تكون على النحو التالي :

فمن الاول (الله) يفيض وجود ثان (عقل اول) وهو جوهر غير متجسم اصلاً ولا هو في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث (عقل ثان) ، وبما يعقل من ذاته يلزم وجود السماء الاولى (او الفلك المحيط او الفلك الاعلى) .

وهذا الوجود الثالث هو ايضاً لا في مادة ، وهو بجوهره عقل (العقل الثاني) وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود رابع (عقل ثالث) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة او فلك الثوابت .

وهذا الوجود الرابع (العقل الثالث) هو ايضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس (عقل رابع) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة (او فلك) زحل .

وهذا الوجود الخامس (العقل الرابع) هو ايضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سادس (عقل خامس) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة (او فلك) المشتري .

وهذا الوجود السادس (العقل الخامس) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول : فبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود سابع (او عقل سادس) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ .

---

١ - عيون المسائل ص ٦٩ .

وهــذا الوجود الســابع (العقل الســادس) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثامن (او عقل سابع) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس .

وهذا الوجود الثامن (العقل السابع) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع (او عقل ثامن) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الزهرة .

وهذا الوجود التاسع (العقل الثامن) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر (او عقل تاسع) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد .

وهــذا الوجود العاشر (العقل التاسع) هو ايضاً لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود حادي عشر (او عقل عاشر) ، وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود القمر .

وهــذا الوجود الحادي عشر هو آخر العقول الثواني وعاشرها وهو العقل الفعال او عقل فلك القمر ، انه يدبر عالم مــا دون فلك القمر ، عالمنا الأسفل ، عالم الكون والفســاد . وهو ايضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، ولكن عنده ينتهي وجود الأجســاد السماوية [1] .

وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حدة ولا أفراد له البتة . والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعــة بوساطة الافلاك من وجه آخر . وكل واحد من هــذه العقول عالم بنظام الخير الذي يجب ان يظهر منه . فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب ان يظهر منه .

●

ان نظرية الفيض هذه مدينة بلا شك لنظرية افلوطين . ولكن نظرية الفارابي اكثر تنظيماً وأغنى مضموناً وأشد تماسكاً . فكل مــا قيل في

---

١ — انظر المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ — ٤٥ .

كتاب (اثولوجيا) او (الربوبية) عن صدور الكائنات عن الواحد الأحد إنما هي استعارات وتشبيهات تقتصر على وصف هذا الواحد وبيان مراتب الوجود دون ان تفسر حقيقة الفيض بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها. هــذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان افلوطين لم يقل ابداً ان عدد العقول عشرة وانها تنبثق عن الاول مثنى مثنى[1]. ثم ان الفارابي يهبط بعدد العقول الى عشرة بعد ان كان عددها عند ارسطو يتراوح بين ٤٩ و ٥٥ كما مرّ معنــا. وفضلاً عن ذلك ان افلوطين ينفي عن الاول حق علمه بذاته ويجعله فوق العلم وفوق العقل ، بينما الفارابي يثبت العلم للأول ويقول ان العالم صدر عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ الخير في الوجود على مــا يجب ان يكون . وأخيراً ان افلوطين يكاد لا يدري شيئاً عن قسمة الواجب الى الواجب بذاته والواجب بغيره ، وهي القسمة التي تقوم على أساسها نظرية الفيض عند الفارابي. وهكذا يسخّر الفارابي افلاطون وأرسطو وأفلوطين لبلوغ أهدافه وغاياته ويمزجهم بعضهم ببعض وبتعاليم المذهب الاسماعيلي والصابئــة والتصوف ويصبغ كل ذلك بصبغة اسلامية واضحة في اطار من التفلسف الديني والدين الفلسفي يتلاءم وظروف البيئة التي كان يعيش فيها ويخدم أغراضها .

٦ – الطبيعة

للفارابي مذهب في الطبيعة ومراتب الوجود وتسلسل الكائنات بعضها عن بعض والعدل في الموجودات وتعليل اختلاف الاجسام تحت فلك القمر باختلاف الاجسام السماوية وتباين أوضاعها وحركاتها – نقول له مذهب في هذا كله لا يخلو من الطرافة والجمال والأصالة ولا نحسب ان احداً سبقه اليه في طابعه وجزئياته وحبكه وتنسيقه ، وإن كانت تشيع فيه ألفاظ ارسطوطاليسية كثيرة كالقوة والفعل والمادة والصورة ... وإن كان ايضاً

---

١ – يعني ان عقلهــا للاول يلزم عنه عقل ، وعقلها لذاتها يلزم عنه جرم كوكب بمادته وصورته . وهكذا الحال في كل عقل .

يقوم على أساس الافكار القديمة التي تقول بتأثير العالم الأعلى في العالم الأسفل ، تأثير الكواكب والنجوم والأكَر السماوية في حياتنا الارضية .

فالمعلوم أن أرسطو يقول بوجود عالمين : عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، ولكنه لا يفسر لنا اصل عالمنا الارضي ولا يعلل اختلاف الأجسام والأشياء فيه . وهذا ما سيفعله الفارابي .

فهو يعتقد أن كل شيء في العالم الأسفل انما يعود الى العالم الأعلى او ما يسميه بالجسم السماوي . فإن جوهر الجسم السماوي وطبيعته وفعله ان يلزم عنه أولاً وجود المادة الاولى ، ثم من بعد ذلك يُعطي المادة الاولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت . ذلك بأن الموجودات التي دون الاجسام السماوية هي في نهاية النقص في الوجود ، لأنها لم تعطَ من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام بل إنما اعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل ، إذ كانت انما اعطيت مادتها الاولى فقط ، ولذلك هي ابداً ساعية الى ما تتجوهر به من الصورة . فالمادة الاولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء . فمن جهة ما هي جواهر بالقوة تتحرك الى أن تحصل (تكون) جواهر بالفعل . ثم لقد بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها ان صارت لا يمكنها ان تنهض وتسعى من تلقاء انفسها الى استكمالاتها الا بمحرك من خارج ، ومحركها من خارج هو الجسم السماوي واجزاؤه ثم العقل الفعال الذي هو عقل فلك القمر . فالعقل الفعال معد بطبيعته وجوهره ان ينظر في كل ما وطأه الجسم السماوي واعطاه [1] .

والأجسام السماوية كثيرة ، ولها كلها طبيعة مشتركة هي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول (او الفلك الأعلى) منها حركة دورية في اليوم والليلة . وبينها ايضاً تباين في جواهرها من غير تضاد

---

١ — السياسة المدنية صفحة ٥٤ — ٥٥ .

مثل مباينة زحل للمشتري ومباينة كل كوكب لكل كوكب ، وكل كرة لكل كرة . ويلحقها ايضاً تضاد في نسبها وإضافاتها بعضها الى بعض ، فلتبدل تلك النسب ومتضاداتها وتلعاقب عليها فلتخلى من نسبة وتصير الى ضدها ، ثم تعود الى ما كانت تخلت منه بالنوع لا بالعدد ، فيكون لها نسب تتكرر ، ويعود بعضها في مدة اطول وبعضها في مدة اقصر ونسب اخرى لا تلكرر اصلاً . ويلحقها ايضاً ان يكون لبعضها نسب متضادة الى شيء واحد بعينه ، كأن يكون بعضها قريباً من شيء وبعضها بعيداً من ذلك الشيء بعينه [1] .

هذه هي الأجسام السماوية في طبيعتها المشتركة وجواهرها المتباينة وما يلحقها من النسب والأوضاع التي يلزم عنها وجود الاشياء في عالمنا وكونها وفسادها . فلننظر فيما يلزم عما تشترك فيه وما تختلف وعما يلحقها من النسب والاوضاع في عالمنا الارضي .

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لهذه الأجسام السماوية وجود المادة الاولى المشتركة لكل ما تحتها ، كما يلزم عن اختلاف جواهرها وجود اجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نسبها وإضافاتها وجود الصور المتضادة ، وعن تبدل متضادات النسب عليها تبدل الصور المتضادة على المادة الاولى وتعاقبها وعن حصول نسب متضادة وإضافات متعاندة الى ذات واحدة في وقت واحد من مجموعة الأجسام فيها ينتج اختلاط في الاشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها ، ويحدث عن اصناف تلك الامتزاجات المختلفة انواع كثيرة من الأجسام ، كما يحدث عن إضافاتها التي تتكرر وتعود ، الاشياء التي يتكرر وجودها ويعود بعضها في مدة اقصر وبعضها في مدة اطول ؛ وعما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها الاشياء التي تحدث ولا تتكرر اصلاً ، بل إنما تحدث في وقت ما من غير ان

---

١ - المدينة الفاضلة ص ٥٨ .

تكون قد حدثت فيما سلف ومن غير ان تحدث فيما بعد[1] .

فهذا هو السبب الاول في المتضادات الموجودة في المادة الاولى وفي الأجسام التي تحت السماء . وذلك ان الاشياء المتضادة توجد في المادة إما عن اشياء متضادة وإما عن شيء واحد لا تضاد في ذاته وجوهره ، إلا انه من المادة على احوال ونسب متضادة . والأجسام السماوية ليست متضادة في جواهرها ، ولكن نسبها من المادة الاولى نسب متضادة وهي منها بأحوال متضادة . فالمادة الاولى والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الاشياء[2] .

فيحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الاسطقسات[3] اولاً ثم الأجسام الحجرية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق . ويحدث اشخاص كل نوع منها على انحاء من القوى كثيرة لا تحصى[4] .

ويحدث في الاسطقسات وفي كل واحد مما جانسها او قاربها من الاجسام قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج ، وقوى يفعل بعضها في بعض ، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض . ثم تفعل فيها الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض ، فيحدث من اجتماع الأفعال أصناف من الاختلاطات والامتزاجات والمقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد ومختلفة بالتضاد ، فيلزم عنها وجود سائر الاجسام[5] .

فتختلط أولاً الاسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه الاجسام المتضادة بعضها مع بعض ، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات ، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد

---

١ – المصدر السابق ص ٥٩ .
٢ – السياسة المدنية ص ٥٦ .
٣ – العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب .
٤ – السياسة المدنية ص ٦٢ .
٥ – المدينة الفاضلة ص ٦٠ .

الأول ، فيحدث من ذلك ايضاً اجسام كثيرة متضادة الصور . ويحدث في كل واحد من هذه ايضاً قوى يفعل بها بعضها في بعض ، وقوى تتحرك من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج . ثم تفعل فيها ايضاً الاجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض وتفعل فيها الاسطقسات وتفعل هي في الاسطقسات ايضاً ، فيحدث من اجتماع هذه الافعال بجهات مختلفة اختلاطات أخر كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الاولى بعداً كثيراً . ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله ، فيكون الاختلاط الثاني ابداً اكثر تركيباً مما قبله ، الى ان تحدث أجسام لا يمكن ان تختلط ، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقسات ، فيقف الاختلاط[1] .

فبعض الاجسام يحدث عن الاختلاط الاول ، وبعضها عن الثاني ، وبعضها عن الثالث ، وبعضها عن الاختلاط الاخير . وتحدث المعدنيات باختلاط أقرب الى الاسطقسات وأقل تركيباً ، ويكون بعدها عن الاسطقسات برتب أقل . ويحدث النبات باختلاط اكثر منها تركيباً وأبعد عن الاسطقسات برتب اكثر . ويحدث الحيوان غير الناطق باختلاط اكثر تركيباً من النبات . وان الانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الاخير[2] .

هذا وان الاجسام الممكنة لأجل اشتراكها في المادة الاولى وفي كثير من المواد القريبة ولتشاكل صور بعضها وتضاد صور البعض الآخر ، صار بعضها يعين بعضاً وبعضها يعوق بعضاً على حسب تشاكل قواها وتضادها . فان المضاد يعوق والمشاكل يعين . فتشتبك هذه الافعال في الموجودات الممكنة وتأتلف فيحصل عنها امتزاجات كثيرة كما تقدم . لكن هذه الامتزاجات لا تجري كيفما اتفق ، وإنما هي تجري عند اجتماعها على ائتلاف واعتدال وتقدير يحصل به لكل موجود من الموجودات قسطه المقسوم له من الوجود بالطبع ، إما بحسب مادته وإما بحسب صورته ، وإما بحسب

---

١ — المصدر السابق ص ٦٠ — ٦١ .

٢ — المصدر السابق ص ٦١ .

الامرين جميعاً . ومـا كان بحسب صورته فإما ان يكون لذاته وإما ان يكون لغيره وإما ان يكون للأمرين جميعاً . وعلى هـذا الوجه وبهذا النحو ضُبطت الموجودات الممكنة ودُبّر أمرها وجرى أمر العدل فيها حتى حصل لكل ممكن قسطه من الوجود على حسب استيهاله واستعداده [1] .

بهذه النصوص التي اقتطفناها من (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) وتصرفنا فيها بقليل من الحذف والإضافة والتقديم والتأخير وإكمال نصوص من الكتاب الاول بنصوص من الكتاب الثـاني لتوضيحها وإزالة ما فيها من غموض — أقول بهذه النصوص يقدم لنا الفارابي تفسيراً جميلاً رائعاً للكون على أساس التدرج في التعقيد ، واستعمل لذلك مقولات خاصة به قدم بها تعليلاً طريفاً منسجماً لكيفية نشأة الوحدة عن الكثرة أكمل به نظرية الفيض ، وذلك كمقولة الاشتراك والتباين والتضاد والاعتدال والائتلاف والنسبة وتبدل النسبة ومضادات النسبة وتكرار النسبة وعدم تكرارها والاختلاط الاول والاختلاط الثاني والاختلاط الاخير ووقوف الاختلاط الخ . والعجيب في أمر هذا الرجل الذي ليس على شيء من اللغـة وقوة التعبير ان يستطيع تطويع اللغـة وتسخيرها لمعانٍ جديدة انثالت عليه أرسالاً .

وهكذا فإن نظرية الفيض لا تفسر فقط نشأة العقول العشرة والأكر وصورها ، بل تفسر فوق ذلك جميع دقائق العالم الأسفل وكل ما يطرأ عليه من تغير وتبدل . فالعالم الأعلى يعمل في العالم الادنى باستمرار ويظل فعله فيه دائباً لا ينقطع . فالتشارك في العالم الأعلى يلزم عنه تشارك في العالم الادنى ، والتخالف يلزم عنه تخالف مماثل . ولما كانت الاوضاع والنسب في العالم الاعلى لا حصر لها اختلفت الاشياء في عالمنا حتى لم تعد تقع تحت حصر . والفارابي في كل ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الاشياء ، بل كل ما قال بـه طبيعي ومعقول خاضع لقانون العلة والمعلول . فهي

---

١ — السياسة المدنية ص ٦٣ — ٦٤ .

نظرية فلسفية متماسكة ومعقولة لا فطور فيها ولا نشوز . وليس معنى قولنا انها نظرية معقولة اننا نقبلها ونوافق عليها ، وإنما معناه انها لا تدخل عنصراً غير معقول في تضاعيفها كالسحر والخوارق والطلسمات ونحو ذلك . فجميع الفلسفات الماضية - باستثناء بعض جوانب في فلسفة افلاطون وأفلوطين وما شاكلها - فلسفات معقولة وإن كانت اليوم غير مقبولة . وبهذا المعنى ايضاً نقول ان نظرية الفارابي في تفسير نشأة الاشياء واختلافها باختلاف الأجسام السماوية نظرية فلسفية معقولة سليمة لا غبار عليها . وإننا لنعجب كيف لم يهتم اكثر دارسي الفارابي بهذه النظرية رغم اهميتها الكبيرة وخصبها الوافر وغزارة معانيها .

الموجودات الممكنة وتعاقب الصور عليها . - ثم يستطرد الفارابي بعد ذلك في الكلام على الموجودات الممكنة ومراتبها وتعاقب الصور عليها . فالموجودات الممكنة هي الموجودات المتاخرة التي هي أنقص وجوداً من الموجودات السماوية . وهي مختلطة من وجود ولا وجود . وذلك ان بين ما لا يمكن إلا يوجد (الواجب) وما لا يمكن ان يوجد (المستحيل) شيئاً يصدق عليه كلٌ من هذين الطرفين المتباعدين . وهو ما يمكن ان يوجد وأن لا يوجد . فالممكن ليس له في نفس طبيعته ان يكون له وجود واحد محصل ، بل هو يمكن ان يوجد كذا وألا يوجد ، وأن يوجد على نوع معين من الوجود وأن يوجد على مقابله ، وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة ، فليس بأن يوجد هذا الوجود اولى من ان يوجد المقابل له . والذي بـه يمكن ان يوجد الوجودان المتقابلان او المتضادان هو المادة . فبالمادة يكون وجوده الذي يكون له على غير تحصيل (أي بالقوة) ، وبالصورة يكون وجوده المحصّل (بالفعل) ، فله إذن وجودان : وجود محصّل بشيء ما ووجود غير محصّل بشيء آخر . فلذلك وجوده بحق مادته ان يكون مرة هذا ومرة ذاك (لأن المادة مجرد قابلية لأن تكون هذا الشيء او ذاك) ووجوده بحق صورته ان يكون هذا وحده دون

مقابله (لأن الصورة تثبيت للشيء على حال معين)[١] .

مراتب الموجودات الممكنة . — والموجـــودات الممكنة على مراتب : فأدناها مرتبة هي ما لم يكن له وجود محصّل ، وتلك هي المادة الاولى . والتي في المرتبة الثانية هي ما حصلت لها وجودات بالإضداد التي تحصل في المادة الاولى ، وهي الاسطقسات . وهذه اذا تحققت بصور ما ، حصل لها بحصول صورها إمكان ان توجد وجودات أخر متقابلة ايضاً ، فتصير مواد لصور أخر ، حتى اذا حصلت لها ايضاً تلك الصور حدث لها بالصور الثواني إمكان ان توجد ايضاً وجودات أخر متقابلة بصور متضادة أخر فتصير تلك ايضاً مواد لصور أخر ، حتى اذا حصلت لها تلك ايضاً حدث لها بتلك الصور إمكان ان توجد ايضاً وجودات أخر متقابلة ، فتصير مواد لصور أخر . ولا تزال هكذا الى ان تنتهي الى صور لا يمكن ان تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخر . فتكون تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلهـا ، وهذه الاخـيرة اشرف الموجودات الممكنة ، والمادة الاولى اخس الموجودات الممكنة ايضاً[٢] .

والمادة الاولى وجودها هو ان تكون لغيرها ابداً ، وليس لها وجود لأجل ذاتها اصلاً . فلذلك اذا لم يوجد ذلك الذي هي مفطورة لأجله لم توجد هي ايضاً . ولهذا اذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هي ايضاً . فلذلك لا يمكن ان توجد المادة الاولى مفارقة لصورة ما في وقت اصلاً : وأما الموجودات التي صورتها صورة الصور ، فهي لأجل ذاتها ابداً ولا يمكن ان تكون بصورها مفطورة لأجل غيرها ، أعني ليتجوهر بها شيء آخر وان تكون مواد لشيء آخر[٣] .

وهكذا فالأجسام الممكنة الموجودة بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته

---

١ – السياسية المدنية ص ٥٦ .

٢ – المصدر السابق ص ٥٨ .

٣ – المصدر السابق ص ٥٨ — ٥٩ .

لا ليُستعمل في شيء آخر ولا ليصدر عنه فعل ما ، ومنها ما أعدّ ليصدر عنه فعل ما إما في ذاته وإما في غيره ، ومنها ما أعدّ ليقبل فعل غيره . فلا تزال الاشياء يسخر بعضها لبعض فيكون بعضها خادماً لبعض وآلة له حتى يصل في القمة الى مـا كل شيء مسخّر له ولا يسخَّر لغيره لأنـه مقصود بذاته ولأن وجوده لأجل ذاته[1] .

واذا كانت الاشياء الممكنة على مراتب في الوجود على ما قلناه ، فان الادنى منها معين للأعلى على الوجود الممكن لكل واحد منها . امـا الاسطقسات فهي تعين سائر الموجودات بأجزائهـا كلها ، وأمـا المعدنية فتعين انواع النبات والحيوان ، وكذلك الحيوان غير الناطق يعين الحيوان الناطق ، وأمـا الحيوان الناطق فانه إذ لم يكن فوقـه جنس آخر من الموجودات الممكنة افضل منه ، لم يكن له معونة بوجه من الوجوه لشيء آخر افضل منه ، وإنمـا تكون معونتـه بعضه لبعض بالنطق والإرادة لا بالطبع والقسر ، كما سنرى عند الكلام على المدينة الفاضلة . وربما يفعل النطق ايضاً افعالاً يكون فيها بالعرَض معونة لمـا سواه من الموجودات الممكنة والأشياء الطبيعية ، مثـل تفجير الميـاه وغرس الاشجار وبَذر الحبوب وانتاج الحيوان ورعيه وما أشبه ذلك ، لكن القاعدة العامة في ذلك تظل ان الأشرف لا يخدم الأدنى ، فليس شيء من الحيوان الناطق يخدم او يعين ما دونه من الانواع اصلا[2] .

العدل في الموجودات . — ولما كانت الاجسام قوامها في مادة وصورة ، وكانت الصور متضادة ، وكل مادة فان شأنها ان توجد لها هذه الصورة وضدها ، فقد صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستئهال (استحقاق) بصورته ، وحق واستئهال بمـادته . فالذي له بحق صورته ان يبقى على الوجود الذي له ، والذي له بحق مادته ان يوجـد وجوداً آخر مضاداً

---

١ — نفس المصدر ص ٦٤ .

٢ — نفس المصدر ص ٦٨ .

للوجود الذي هو له . فاذا كان استئهالان متضادان لا يمكن ان يوفّاهما معاً في وقت واحد ، لزم ضرورةً ان يوفّى هذا مرة فيوجد ويبقى مدة ما ثم يتلف ويوجد ضده ، وذلك ابداً . فانه ليس وجود احدهما أولى من وجود الآخر ، ولا بقاء احدهما أولى من بقاء الآخر ، إذ كان لكل واحد منهما قسم من الوجود والبقاء [1] .

وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين ، وكان قوام كل واحد من الضدين بها ، ولم تكن تلك المادة أولى باحد الضدين دون الآخر ولم يمكن ان تُجعل لكليها في وقت واحد ، لزم ضرورة ان تُعطى تلك المادة احياناً هذا الضد واحياناً ذلك الضد ويُعاقب بينهما ، فيصير كل منهما كأن له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء هو له ، اذ كانت المادة الأولى مشتركة بينهما . والعدل في ذلك بيّن : وهو انه ينبغي ان يوجد ما عند كل واحد لكل واحد فيوفّاه . فلأجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائماً على انه واحد بالعدد ، معجل بقاءه الدهر كله على انه واحد بالنوع . ويحتاج في ان يبقى واحداً بالنوع الى ان يوجد اشخاص ذلك النوع مدة ما ثم يتلف [2] .

قصور الموجودات الممكنة وحاجتها الى الجسم السماوي . — والموجودات الممكنة لما لم يكن لها في انفسها كفاية في ان تسعى من تلقاء انفسها الى ما بقي عليها من الموجودات ، إذ كانت انما اعطيت المادة الاولى فقط ، ولا اذا حصل لها وجود كان فيها كفاية ان تحفظ وجوداتها على انفسها ، ولا ايضاً اذا كان لها قسط وجود عند ضدها امكنها من تلقاء نفسها ان تسعى لاستيفائه ، لزم ضرورةً ان يكون لكل واحد منها من خارجٍ فاعلٌ يحركه ، والى حافظ يحفظ عليه ما حصل له من

---

١ — المدينة الفاضلة ص ٦٣ .

٢ — المصدر السابق ص ٦٣ — ٦٤

الوجود . والفاعل الاول الذي يحركها نحو صورها ويحفظ عليهـا اذا حصلت لها هو الجسم السماوي وأجزاؤه .

على ان الاجسام السماوية قد يمكن ان لا تفعل ولا يحصل عنها في الموضوعات التي تحتها فعل ، لا لكلال يكون فيها من أنفسها بل لامتناع موضوعاتها عن قبول أفعالها ، او لأن فاعلاً آخر من الممكنات يمين موضوعاتها ويقوّيها . فان الممكنات لما أعطيت القوى منذ اول الامر وخُلّيت يفعل بعضها في بعض ، أمكن ان تضاد افعال الاجسام السماوية او تشاكلها ، وتكون الاجسام السماوية بعد إعطائها تلك القوى معينة لها او عائقة [١] .

●

في هذه اللوحة الجميلة الرائعة يربط الفارابي العالم الأعلى بالعالم الأدنى ويصور لنـا الكون بقسميه كائناً عضوياً عاقلاً مدبراً حكيماً يجري كل شيء فيه بدقـة ونظام وفي تدرج مدهش يشرف فيه الأعلى على الأدنى ويستجيب الأدنى للأعلى ، وما من شيء فيه إلا له مقام معلوم .

فيا له من كون جميل تسود فيه معـايير السياسة والاخلاق وينتظمه قانون العدل وتسير الاشياء فيه برفق ومحبة وحكمة ، بحيث يحنو الكبير على الصغير ويحدب عليه ، كما يوقر الصغير الكبير وينصاع لإرادته ، ممـا لا نجد له نظيراً عنـد ارسطو بل حتى ولا عند افلاطون . فكأننا هنا في مدينـــة فاضلة كبرى يريد الفارابي ان يجعل منها مثالاً يحتذى في تأسيس مدينته الفاضلة الصغرى وإقامة دعائمها . وقد واتته اللغة وانصاعت له فاشتق لنفسه منها مصطلحات وتعابير يفصح بها عمـا يثقله من أفكار ويتفجر في وعيه من معان .

انهـا السياسة تسود تفكيره الميتافيزيقي والطبيعي وتوجه انظاره ، ولكنها سياسة من نوع خاص ، فهي سياسة طوباوية سماوية لحمتها الفلسفة

---

١ – السياسة المدنية ص ٦٤ .

وسداها التأمل العقلي والارتفاع بالفكر عن شؤون السياسة والاجتماع. وكأني به يريد ان يبني مدينة سماوية على انقاض مدينتنا الأرضية، ويؤسس مجتمعاً روحانياً يسمو بـه عن مباذل مجتمعنا وحماقاته وينجو من صخبه وأعاصيره. او لعله يريد ان يشد الارض الى السماء ويجذب الخسيس الى الشريف، كما تجذب الصورة مادتها وتشدها اليها لتسمو بها الى رتبتها، في حركة رشيقة من خدر الألفاظ وسحر المعاني يريد بها ان يستأصل الفساد ويقطع دابره.

فلينعم الفارابي بأحلامه ومثُله وليطر بها كل مطار!

٧ - النفس

يعرف الفارابي النفس - كأرسطو بأنها «استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»[١] ثم يضاف بعد ذلك (الفصل) لتمييز كل مرتبة من مراتب النفوس. إذ النفس ليست مقصورة على جنس واحد من انواع الموجودات وإنما هي تشمل جميع الكائنات الحية. فالفصل هو الذي يميز نوعاً عن نوع. فهناك النفس النباتية واستكمالها يكون بالاغتذاء والنمو وتوليد المِثل، وهناك نفس حيوانية واستكمالها يكون بالإحساس والحركة الإرادية، وهناك النفس الانسانية واستكمالها يكون بإدراك المعقولات. بل وللسماء نفس ولكل كوكب من الكواكب نفس. لكن أنفس الأجسام السماوية مباينة لأنفس الناس والحيوانات والنباتات، فهي اشرف وأكمل وجوداً من نفس انواع الحيوان التي لدينا. وذلك انها لم تكن بالقوة اصلاً ولا في وقت من الأوقات بل هي بالفعل دائماً، من قِبل ان معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ اول الأمر وانها تعقل ما تعقله دائماً. وأما انفسنا نحن فإنها تكون اولاً بالقوة ثم تصير بالفعل، وذلك انها تكون اولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات، ثم من بعد ذلك تحصل على

---

١ - رسالة في مسائل متفرقة ص ١٨ - ١٩.

المعقولات وتصير حينئذ بالفعل . وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة ، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط وهي مجانسة في ذلـــك بعض المجانسة للنفس الناطقة عند الانسان . والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها ، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة . وكل نفس منها تعقل الاول وتعقل ذاتها وتعقل من الثواني ذلك الذي اعطاها جوهرها . وأما جل المعقولات التي يعقلها الانسان من الاشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنهـــا ارفع رتبة بجواهرها عن ان تعقل المعقولات التي هي دونها [1] .

هذا والنفس النباتية (او الغاذية) هي اول مراتب النفوس ، فلا يمكن وجود كائن حي من انسان او حيوان او نبات بدون قوى النفس النباتية ولذلك فهي منبثة فيها جميعاً لا يخلو واحد منها .

وأمـا الحيوان فله – فضلاً عن قوى النفس النباتية – قوى اخرى بمقدار الفرق بين الحيوان والنبات . فالنبات ينمو ويغتذي ويولد المِثل ، وكذلك الحيوان . لكن هذا الاخير ينزع ويحس ويفعل افعاله بالآلات الجسمانية .

وأخيراً الانسان فان له ميزة ينفرد بها عن الحيوان والنبات ، وهي التفكير . فهو الى جانب انه يشارك النبات في النمو والتغذي وتوليـد المثل ، ويشارك الحيوان في النزوع والإحساس ، فان له زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل . فبالعقل يدرك ويتأمل ويستخلص ماهيات الاشياء .

قوى النفس . – لذلك تنقسم قوى النفس عند الفارابي ثلاثة اقسام كبرى : أ – نباتية . ب – وحيوانية . جـ – وإنسانية .

أ – فقوى النفس النباتية ثلاث :

---

١ – السياسة المدنية ص ٣٤ .

القوة الغاذية ، وهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة الجسم .

القوة المربية او المنمية ، وهي التي تبلغ بالجسم كماله في النشوء .

القوة المولدة ، وهي التي تولد المثل ليستمر النوع في الوجود .

ب) **والقوى الحيوانية** تنقسم قسمين : محركة (او نزوعية او إرادية) ومدركة .

والمحركة على ضربين : إما شهوانية وهي التي تطلب النافع وإما غضبية وهي التي تدفع الضار .

والمدركة على ضربين ايضاً : فهي إما ان تكون بالحواس الخمس الظاهرة او بالحواس الخمس الباطنة .

والحواس الخمس الظاهرة هي :

البصر ، وهو مرآة يتشبّح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه ، فإذا زال ولم يكن قوياً انسلخ .

السمع ، وهو جوبة (حفرة) يتموّج فيه الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله فيُستمع .

اللمس ، وهو قوة في عضو معتدل يحسُّ بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر ، وكذلك حال **الشم والذوق** [١] .

وأن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصورة . ومن ذلك :

الحس المشترك ، ففي الحد المشترك بين الظاهر والباطن قوة تجتمع فيها جميع ما تدركه الحواس الخمس بأسرها وهي الاحساس بالحقيقة ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعملية فتبقى الصورة محفوظة فيها [٢].

---

١ - فصوص الحكم ، ص ١١ .

٢ - انظر المدينة الفاضلة ص ٨١ والفصوص ص ٢١ .

المصوّرة ، وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس وملاقاتها ، فتزول عن الحس وتبقى فيها . وهي في مقدم الدماغ[1].

الواهمة او الوهمية ، وهي قوة تدرك من المحسوس ما لا يُحس ، كالشاة إذا تشبحت صورة الذئب في حاستها الظاهرة تشبّحت عداوته ورداءته في حاستها الباطنة (الوهمية) ، وبالتالي ادركت عداوته ورداءته . اي انها تدرك صورة الذئب بالحس وتعرف عدواته بالقوة الواهمة .

الحافظة ، وهي خزانة ما يدركه الوهم كما ان المصورة خزانة ما يدركه الحس .

المتخيلة ، وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيُخلط بعضها ببعض ، ويُفصل بعضها عن بعض - في النوم واليقظة - على انحاء مختلفة وصور متباينة ، بعضها صادق وبعضها كاذب . ولها مع ذلك ادراك النافع والضار واللـــذيذ والمؤذي ، دون الجميل والقبيح من الافعال . ويقترن بها ايضاً نزوع نحو ما يتخيله صاحبها . وهذه القوة تقوم في الحيوان مقام القوة الناطقة في الانسان[2] .

حـ - القوى الانسانية ، وهي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال والاخلاق . وبها يُروّي فيما ينبغي ان يُفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي[3] وهي العقل او القوة الناطقة .

والناطقة منها عملية ونظرية .

فالعملية او العقل العملي هي التي بها يعرف الانسان ما شأنه ان يعمله بإرادته . والعملية منها مهنية ومنها مروية . فالمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهَن . والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في

---

١ - الفصوص ص ١٢ .

٢ - الفصوص ص ١٢ والسياسة المدنية ص ٣٣ .

٣ - السياسة المدنية ص ٣٢ - ٣٣ .

شيء مما ينبغي ان يُعمَل او لا يُعمَل .

وأمـا النظرية او العقل النظري فهي التي بها يحوز الانسان علم مـا ليس شأنه ان يعمله انسان أصلاً[٢] .

وهكذا فاذا كانت النفس كال الجسم كما مرّ معنا ، فان العقل هو كال النفس ، فما الانسان إلا العقل على الحقيقة .

وقد عالج الفارابي مشكلة العقل في مواضع متفرقة من كتبه وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة خاصة تبحث في معاني العقل .

والذي يهمّنا من هـذه المعاني هنا جمله العقل على اربع درجات : أ) عقل بالقوة . ب) عقل بالفعل . ج) عقل مستفاد . د) عقل فعـال .

أ) **فالعقل** الذي هو **بالقوة** هو قوة من قوى النفس او شيء ما ذاته معدّة او مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها او صوراً لها ، وتلك الصوَر هي المعقولات . ويسمى هذا العقل ايضاً عقلاً هيولانياً ، لأنه شبه المادة الاولى التي تقبل جميع الصوَر . والصوَر تنتقش فيه كما ينتقش الرسم في الشمع ، إلا ان المواد الجسمانية تقبل الصوَر في سطوحها فقط دون اعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتهـا متميزة عن صور المعقولات ، بل هـذه الذات نفسها تصير تلك الصوَر[١] .

ب) فاذا حصلت فيها صوَر الموجودات صارت تلك الذات **عقلاً بالفعل**، وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل ان تُنتزع عن موادها معقولات بالقوة . وهـذه المعقولات قبل حصولهـا في العقل تكون إما صوَراً للأشياء الحسية وإما صوَراً مجردة عن المحسوس . فان كانت صوَراً للأشياء الحسية فان العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها عن

---

٢ - المصدر السابق ص ٣٣ .

١ - رسالة في معاني العقل ص ١٢ - ١٤ .

الأين والوضع والمتى فتصبح كليات بعد ان كانت صفات لأشياء جزئية . اما ان كانت بذاتها صوَراً مجردة فان العقل يدركها كما هي ، وتكون ماهيته مشبهة لوجودها او هي عين وجودها . وفي الحالين فـان العقل بالفعل يكون هو والمعقول شيئاً واحداً . ومعنى قولنا في تلك الذات انها عاقلة ليس هو شيئاً غير ان المعقولات صارت صوَراً لها على انها صارت هي بعينها تلك الصوَر . فإذن معنى انهـا عاقلة بالفعل وعقـل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه [1] .

جـ) فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احـد موجودات العـالم ، وعدت من حيث هي معقولات ، في جملة الموجودات . وشأن الموجودات كلها ان تُعقل وتحصل صوراً لتلك الذات . فاذا كان كذلك لم يمتنع ان تكون المعقولات ، من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل ، ان تُعقل ايضاً ، فيكون الذي يُعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل ، ويكون وجوده ، وهو معقول ، هو وجوده في ذاته ، وهو الآن **العقل المستفاد** . وبعبـارة اخرى ان العقل المستفاد هو قدرة العقل ، الذي بالفعل ، على ادراك ذاته انه بالفعل . وهو شبيه بالصورة للعقل الذي بالفعل ، والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد . واذا انتهى العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد فقد انتهى الى ما هو شبيه بالتخوم والحـدّ الذي اليه تنتهي الاشياء الـتي تنتسب الى الهيولى والمادة . واذا ارُتقي منه فانما يُرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة ، وأول رتبة هي رتبة العقل الفعال [2] . ففي هـذه الرتبة لا يكون بين الانسان وبين العقل الفعّال شيء آخر كما يقول الفارابي [3] .

---

١ – المصدر السابق ص ١٤ – ١٧ .
٢ – المصدر السابق ٢٤ – ٢٥ .
٣ – المدينة الفاضلة ص ١٠٣ .

د) و **العقل الفعال** هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون اصلاً ، وهو ، بنوع مـا ، عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذي جعل تلك الذات ، التي كانت عقلاً بالقوة ، عقـلاً بالفعل ، وجعل المعقولات ، التي كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبته الى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة مـا دامت في ظلمة ، فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات ، التي هي عقل بالقوة ، شيء مـا ، منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر ، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعّال[1] .

وهكذا فالعقل الفعّـال (ويسميه الفارابي ايضاً الروح الامين وروح القدس) هو الذي يجعل عقلنا الذي بالقوة عقلاً بالفعل ، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الافلاك . ومثله في ذلك مثل الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل . فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الانساني اذا وصل الى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفعل به فيشتمل حدساً . وهنا يتلاقى عند الفارابي نظرية المعرفة بنظرية الفيض وتختلط الفلسفة بالتصوف والدين .

وحدة النفس . — وهذه القوى التي للنفس وإن كانت متعددة فانما هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس . فجوهر النفس واحد . والسر في وحدتها ان قوى النفس منسجمة فيما بينها ويكمل بعضها بعضاً . فهي مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ويشرف الاعلى منها على الادنى ، ويخضع المرؤوس فيها للرئيس كما في نظام البدن وكما في نظام الفيض ايضاً .

وهكذا فالقوة الغاذية (او النباتية) هي شبه المـادة للقوة الحاسة ، والحاسة صورة في الغاذية . كما ان القوة الحاسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة

---

١ - رسالة في معاني العقل ص ٢٤ - ٢٧ .

صورة للحاسة . وكذلك القوة المتخيلة هي مادة للقوة الناطقة ، كما ان الناطقة صورة في المتخيلة وليست مادة لقوى اخرى . فهي صورة لكل صورة تقدمتها [1] .

ماهية النفس . لئن كان الفارابي يستعمل تعريف النفس كما جاء عند ارسطو إلا انه لا يقره في ان البدن جزء من تعريف النفس . فالنفس عنده هي معنى زائد على الجسمية . بل هو يتصور النفس تصوراً صوفياً يشف عن نزعة إشراقية واضحة . فهو يذكر في (فصوص الحكم) ان الروح الذي للانسان نفثة من العالم الإلهي لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقة ولا تتعين بإشارة ، ولا تتردد بين سكون وحركة . فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آت . فالانسان من جوهرين : احدهما مشكّل مصوّر مكيّف مقدّر متحرّك ساكن ، متحيز منقسم ، والآخر مباين للأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم . وهكذا يلتقي في الانسان العالم الطبيعي والعالم الإلهي ، او — على حد تعبير الفارابي — عالم الخلق وعالم الأمر [2] .

فالنفس العاقلة هي جوهر الانسان عند التحقيق . انها جوهر روحاني بسيط مباين للبدن ، مفارق له . قائم بذاته وليس عرضاً من اعراض الجسم . وللفارابي على ذلك أدلة وبراهين ذكرها في (عيون المسائل) و (فصوص الحكم) وغيرهما من الرسائل الاخرى دون ان يتوسع فيها ، وترك لخلفه ابن سينا امر معالجتها بكثير من العمق والدقة واستخلاص ما يمكنه استخلاصه منها . وها هي ذي أهم الأدلة :

الأول ان النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معان مجرّدة عما سواها كالبياض والسواد . فلو كانت النفس جسماً لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار ، وعندئذ لا تكون معقولات بل جزئيات . وهكذا فلو

---

١ — المدينة الفاضلة ص ٧٤ .

٢ — فصوص الحكم ص ٩ و ١٥ .

حصل معقول في الجسم لكان يحصل له شكل ووضع ومقدار ، فخرج من ان يكون معقولاً[1] .

وبذلك فإن النفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها ، فالشبيه إنما يدرَك بالشبيه .

الثاني انها تشعر بذاتها بدون آلة ، أي بدون الحاجة الى عضو مادي . فلو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون ان تدرك معها آلتها ، فكانت بينها وبين آلتها آلة ، ويتسلسل ، بل ما يدرك ذاته فذاته له ، وكل موجود في آلة فذاته لغيره . فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته .

الثالث انها تدرك الاضداد معاً ، بحيث يمتنع ان توجد على ذلك الوجه في المادة . فإذا وجد فيها ضد امتنع ان يوجد فيها الضد الآخر في آن واحد ، وأما النفس فإنها تدرك الضدين معاً . فالنفس إذن ليست من جوهر البدن .

الدليل الرابع إقناعي يعزز الأدلة السابقة ولكن ليست له في ذاته قوتها ويقينها : وهو أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة وما يصيب البدن من كلال وضعف . والعقل كمال النفس كما مرّ معنا ، فلولا انه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه . فكل منها إنما يسير في خط مباين للخط الذي يسير فيه الآخر .

اتصال النفس بالبدن . والنفس متصلة بالبدن اوثق اتصال . فهي صورة للجسد وهو مادة لها . والجسم الانساني اشبه بالمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى الذي هو القلب ، فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه في البدن عضو آخر . ويليه الدماغ ، فإنه يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع . والقلب هو ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبث في سائر الاعضاء ومنه

---

١ – الفارابي ، رسالة في اثبات المفارقات ، ص ٧ .

تسترفد ، وذلك بما ينبعث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب . ويلي الدماغ في الاهمية الكبد وبعده الطحال وبعد ذلك اعضاء التوليد [1] .

والأعصاب هي ادوات الحس والحركة ووسائل الاتصال بين اجزاء البدن المختلفة وهي سريعة القبول للجفاف . لذلك كانت تحتاج دائماً الى رطوبة تحفظ عليها لدونتها المؤاتية للتمدد والتقاصر وتستبقي بها قواها النفسانية . وكل قوة في عضو من شأنها ان تفعل فعلاً جسمانياً او نفسانياً في عضو آخر ، فإنه يلزم ضرورة إما ان يكون ذلك الآخر متصلاً بالأول كاتصال كثير من الأعصاب بالدماغ او ان يكون بينهما مسيل جسماني كفعل الدماغ في القلب [2] .

هذا وأول ما يتكوّن من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء . وأما اعضاء التوليد فتأتي متأخرة الفعل عن جميعها ورياستها في البدن يسيرة [3] .

والحواس هي النوافذ التي تطلُّ منها النفس على العالم الخارجي . فمن فقدَ حساً ما فقدْ فقدَ علماً ما . فلولا الحواس لما حصل الاحساس ، اي لولا البدن لما حصل الادراك . فلولا ان البدن مهيأ لقبول النفس لما وجدت النفس . فالنفس انما تفعل بآلة جسدانية والجسد يشكل موضوع النفس ، والموضوع الاول فيه هو الروح الحيواني الكائن في القلب والذي يسري في اعصاب الحس . فالقوى النفسانية اذن موطنها الجسد بصورة عامة والأعصاب بصورة خاصة ، وبالتالي فان البدن ضروري للنفس ضرورة المادة للصورة .

حدوث النفس . — لقد كان الفارابي واضحاً في انكاره لآراء افلاطون

---

١ — المدينة الفاضلة ص ٧٤ — ٧٧ .

٢ — المصدر السابق ص ٧٦ — ٧٨ .

٣ — المصدر السابق ص ٧٨ .

التي تقول بقدم النفس وهبوطها من عالم المُثُل . فالنفس عند الفارابي انما تحدث بحدوث البدن المستعد لقبولها . ولا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة كما يقول التناسخيون ولا ان يوجد لبدن واحد نفسان ، بل ان لكل جسم نفساً تختص به . انها صورة الجسد فلا تستقل بالوجود دونه . فكلما حصل استعداد في بدن ما فاضت عليه من العقل الفعّال نفس لها قوة الادراك هي الانسان على الحقيقة .

فالعقل الفعال اذن هو الذي يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها فتحلُّ فيه حلول الصورة في المادة . ولذلك رأينا الفارابي يسمي العقل الفعال (واهب الصوَر) . وسيأخذ بهذه التسمية ابن سينا والغزالي ، وعنهما ستنتقل الى اللاتينية وستترجم بالتعبير التالي : (dator formarum) الذي ذاع في اوربا في القرن الثالث عشر .

ولا تحدث النفس في الانسانية دفعة واحدة بل على درجات . فاذا حدث الانسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغاذية .

ثم يحدث من بعد ذلك القوة التي بها يحسُّ الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها التي بها يحس الطعوم والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الاصوات ، والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها . ويحدث مع الحواس نزوع الى ما يحس فيقبل عليه ونزوع عما يحس فيبتعد عنه .

ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها ، وهذه هي القوة المتخيلة .

وأخيراً يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن ان يعقل المعقولات ويميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم [1] .

وهكذا فاذا كانت قوى النفس لها مراتب ودرجات ، منها الادنى والأوسط والأعلى ، ولما كانت كل درجة مادة للدرجة التي تليها وشرطاً

---

١ — انظر المدينة الفاضلة ص ٧٠ .

لها ، كان من الطبيعي ان تحدث المادة قبل الصورة والشرط قبل المشروط ، وبالتالي كان لا بد ان تحدث قوى النفس على الترتيب الذي ذكره الفارابي .

خلود النفس . — لم يتناقض الفارابي في شيء كتناقضه في مسألة الخلود . وكان سبب تناقضه حرصه الشديد على التوفيق بين افلاطون وأرسطو . فأرسطو يؤكد في كتاب (النفس) ان الذي يفسد في النفس انما هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، اما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى . كما يؤكد من ناحية أخرى ان النفس صورة للبدن ، وأن المادة ، اي البدن هي السبب في اختلاف الافراد فيما بينهم . وقد اعتمد الفارابي على هذين المبدأين ليصوغ رأيه الجديد . وإذ لم يتحرر من فلسفة ارسطو فقد اختلف مؤرخو الفلسفة بين كونه مثبتاً لخلود النفس او قائلاً بفنائها . فهو تارة يورد ما يؤيد الخلود وتارة يبدو وكأنه ينفيه .

وقد لاحظ ابن طفيل تناقض الفارابي في هذه المسألة فقال ما نصه :

« وأما ما وصل الينا من كتب ابي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) [1] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصائرة الى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس (الفاضلة) الكاملة . ثم وصف في [شرح] (كتاب الاخلاق) شيئاً من امر السعادة الانسانية ، وانها انما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصيَّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل الى العدم . وهذه زلة لا تُقال وعثرة ليس بعدها جبر » [2] .

---

١ — يعني به كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة .

٢ — حي بن يقظان لابن طفيل الاندلسي تحقيق د. جميل صليبا وكامل عياد . ص١٢—١٣

وللتوفيق بين الآراء المتعارضة عند للفارابي في مسألة الخلود ، وهو توفيق قد لا يخلو من الاقتسار والمزالق ، يمكننا ان نقول ان مصير النفس بعد الموت يتوقف على حظها من الحكمة النظرية والحكمة العملية . فاذا اكتملت لديها اسباب هاتين الحكمتين كُتب لها الخلود . وعلى ذلك يمكن ان نفرّق بين ثلاثة انواع من النفوس عند الفارابي :

اولاً — نفوس عرفت السعادة وعملت على بلوغها ، وهي النفوس التي وصلت الى مرتبة العقل المستفاد وابتعدت عن نوازع البدن ، فأصبح في مقدورها ان تستغني عن المادة واستحال عليها العدم لأجل كمالها . فاذا فارقت اجسادها نعمت بالسعادة الدائمة ، وكلما جاءها فوج جديد من جنسها ازدادت سعادتها واشتدّ التذاذها[1] .

ثانياً — نفوس عرفت السعادة فأعرضت عنها وانغمست في الشهوات . فهي خالدة في الشقاء ، وتشقى كلما انضمت اليها فئة من أبناء جنسها[2] .

ثالثاً — نفوس لم تعرف السعادة فبقيت غير مستكملة وظلت على حالها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد « وهؤلاء هم الهالكون والصائرون الى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي »[3] .

١٤ — النبوة

ومن اهم المحاولات التي قام بها الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة هي نظرية النبوة . فهو اول من ذهب اليها وفصّل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لمستزيد من خلفائه فلاسفة الاسلام من بعده .

فلقد كانت قد انتشرت قبله موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ١١٤ - ١١٥ والسياسة المدنية صفحة ٨٢ .

٢ — المصدر السابق صفحة ١١٩ - ١٢٠ والسياسة المدنية ٨١ - ٨٢ .

٣ — المصدر السابق صفحة ١١٨ والسياسة المدنية صفحة ٨٣ وهذا يذكر بما رأيناه عند الهنود (انظر اعلاه صفحة ٦٦) .

على يد زعيمين من اكبر زعماء الفكر الإلحادي في الاسلام هما ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحق الراوندي (القرن الثالث للهجرة) وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي (القرن الثالث للهجرة ايضاً) .

فأما ابن الراوندي فيمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه (الزمرذة) الذي نسبه الى البراهمة قول هؤلاء : « انه قد ثبت عندنا وعند خصومنا ان العقل اعظم نِعم الله سبحانه على خلقه ، وانه هو الذي يُعرف به الرب ونِعَمُه ، ومن اجله صحّ الامر والنهي والترغيب والترهيب . فاذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته ، إذ قد غُنّينا بما في العقل عنه ، والإرسال (اي بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ . وإن كان (ما يأتي به الرسول) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوّته »[1] .

فالهداية انما هي للعقل وحده ، وما بعثة الانبياء والرسل إلا نافلة كفانا الله إياها . وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس « بالأمر الخارق العادة ، لأنه لا يمتنع ان تكون قبيلة من العرب افصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة افصح من [بقية] تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة افصح من [سائر افراد] تلك العدة »[2] .

ويذهب الرازي الى مثل هذا الرأي ايضاً ، اذا لم نقل الى اكثر منه . فهو يشيد بالعقل بلهجة قاطعة لا نظير لها إلا عند كبار العقليين . فالعقل عنده هو المرجع في كل شيء : أمور الدين والألوهية وأمور الدنيا والحياة . فان الباريء — كما يقول في مستهل كتابه (الطب الروحاني) — « انما اعطانا العقل ... لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مِثلنا نيله وبلوغه ... بالعقل ادركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به

١ — نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام صفحة ٨٠ .
٢ — نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٨٧ .

عيشنا ... وبه ادركنا الامور الغامضة البعيدة منا ، الخفية المستورة عنا ... وبه وصلنا الى معرفة الباريء ... واذا كان هذا مقدارَهُ ومحلَّه وخطره وجلالته ، فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ، ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله – وهو الحاكم – محكوماً عليه ، ولا – وهو الزمّام – مزموماً ، ولا – وهو المتبوع - تابعاً ، بل نرجع في الامور اليه ، ونعتبرها به ، ونعتمد فيها عليه ، فنُمضيها على امضائه ونوقفها على ايقافه »[1].

فهو بهذا النص – ولا سيما في القسم الأخير منه – يُعرّض من طرف خفي باللجوء الى اي سلطة خارجة عن نطاق العقل ، كسلطة الدين والنبوة مثلاً . ولا يكتفي بهذا التلميح وإنما هو يعمد الى التصريح في مناظرة له مع ابي حاتم الرازي . فيؤكد ان الأديان مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات : « من أين اوجبتم ان الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم وأحوجَ الناس اليهم ؟ ومن اين أجزتم في حكمة الحكيم ان يختار لهم ذلك ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ؟ »[2] . ويشير في كتابه (مخاريق الانبياء) الى تناقض الاديان بعضها مع بعض فكيف يصح الايمان بها : « زعم عيسى انه ابن الله ، وزعم موسى انه لا ابن له ، وزعم محمد انه مخلوق كسائر الناس ... وزعم محمد ان المسيح لم يُقتل ، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم انه قُتل وصُلب »[3] فان دلَّ هذا التناقض على شيء فانما يدلُّ على بطلان النبوة ، وإلا نسبنا الى الله التناقض والاضطراب .

امام هذه الحملة على الاديان والنبوات كان لا بدَّ لأصحاب العقول

---

١ – رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي نقلا عن المصدر السابق صفحة ٢٠٢ .
٢ – رسائل فلسفية ، نقلا عن المصدر السابق صفحة ٢٠٤ – ٢٠٥ .
٣ – بول كراوس : فصول مستخرجة من كتاب (اعلام النبوة) لأبي حاتم الرازي نقلا عن المصدر السابق صفحة ٢٠٧ .

والقرائح ان يتخذوا موقفاً معيناً. فتجندت الاقلام لصدها والرد عليها، وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل. وأما الفارابي فكان رده عقلياً خالصاً لا أثر للنقل فيه، بل فيه تعريض بالنقل ومخالفة صريحة له. وبذلك يكون في مستوى الحملة العقلية البحتة التي شنها الرازي وابن الراوندي.

فالنبوة في رأي الفارابي ليست امراً فوق الطبيعة ولا شيئاً خارقاً للعادة، انها ظاهرة طبيعية كسائر ظواهر الطبيعة الاخرى. والنبي إنما هو انسان بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال. إذ للمخيلة في فلسفة الفارابي أهمية خاصة. فهي تحفظ الصور التي ترد الى الحس من العالم الخارجي، وهي التي تعيد تركيبها لتبدع صوراً جديدة لا وجود لها في عالم الحس والواقع. وهي فضلاً عن ذلك تتمتع بقوى هائلة تجعلها على اتصال دائم بالعالم الأعلى، وهذا ما يفسر الرؤيا الصادقة والنبوة.

فالقوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة، وكانت المحسوسات التي ترد عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا تسخرها للقوة الناطقة وحدها، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به ايضاً افعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم – اقول اذا كان ذلك كذلك اتصلت بالعقل الفعّال وانعكست عليها منه صور في غاية الجمال والكمال. فتتلقف المخيلة هذه الصور وتتخيلها بما يحاكيها من المحسوسات المرئية التي تحتفظ بها. وهنا تعود تلك الصور المتخيَّلة الى الارتسام في الحاسة المشتركة. فإذا حصلت رسومها في هذه الحاسة انفعلت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم في الهواء المضيء الواصل للبصر. على ان هذه الصور المرتسمة في الهواء تعود لترتسم في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك الى الحاسة المشتركة ومنها الى القوة المتخيلة. ولأن هذه

القوى متصلة كلها بعضها ببعض ، كان ما اعطاه العقل الفعّال من ذلك مرئياً لهذا الانسان الذي اختصه الله بمخيلة كاملة ، ففاضت عليه من العقل الفعّال صور في نهاية الكمال والجمال . ويقول الذي يحظى بهذه الصور ان لله عظمة جليلة ، ويرى اشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات اصلاً .

ولا تقتصر مقدرة القوة المتخيلة على هذا ، بل في استطاعتها فوق ذلك – اذا بلغت نهاية الكمال – ان يتلقى صاحبها في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة او محاكياتها من المحسوسات ، ويتلقى محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة في العالم الأعلى ويراها معاينة فيكون له بما تلقاه من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية وانذار بما سيكون وإخبار بما هو كائن من الجزئيات . فهذه هي أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة[1] .

وأما المعجزات التي تظهر على يد النبي دليلاً على صدقه وصحة رسالته فإن لها عند الفارابي ايضاً تفسيرها العقلي ، وذلك متى عرفنا – كما يقول في (فصوص الحكم) – ان النبوّة مختصة بقوى قدسية يذعن لها عالم الخلق الأكبر ، كما يذعن لروح احدنا عالم الخلق الاصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبِلّة والعادة ، ولا يمنعها شيء من الاطلاع على ما في اللوح المحفوظ .

هذا بالإجمال تفسير الفارابي للنبوّة . فالنبي إذن هو انسان مُنح مخيلة عظيمة يمكنه بها الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والاوقات ، أي سواء في اليقظة او المنام . فإن الانسان إنما يوحى اليه اذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة . فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال . فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن ان يوقَف على تحديد الاشياء والافعال وتسديدها نحو السعادة .

---

١ – المدينة الفاضلة ص ٩٣ – ٩٤ .

فهـذه الإفاضة من العقل الفعّال الى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى القوة المتخيلة هو الوحي . فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو كائن الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في اكمل المراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة[1] .

فلا فرق إذن بين النبي والفيلسوف من حيث مصدر المعرفة ، فكلاهما يتلقى بضاعته من العقل الفعّال . إنما ينحصر الفرق بينهما ان الفيلسوف يتلقاها حقائق عارية مجرّدة مما تضفيه عليها مخيلة النبي لأنه هو وقبيله وخاصة اتباعه لا يحتاجون الى افاعيل المخيلة ، وأما النبي فإنه لما كان مكلفاً بمخاطبة الجمهور - والجمهور تستهويه الاستعارات والتشبيهات والصور المادية المحسوسة – فإنه يتلقاها متجلية بصورها وأشكالها وأشخاصها ، فتبدو له مع مماثلاتها الحسية كما تبدو ماثلة في عالم الاجسام .

وينبغي ان نلاحظ هنا ان الفارابي في تصويره للنبوّة على هذا الوجه وتفسيرها تفسيراً نفسياً وعقلياً كما رأينا ، يجعلها أعلا من الفلسفة ، كما يجعل النبي هو الانسان الذي بلغ اكمل مراتب الانسانية والسعادة . يضاف الى ذلك ان الفارابي يشترط في النبي ، فضلاً عن كمال القوة المتخيلة ، كمال القوة العاقلة ، وذلك بأن يحصل له العقل بالفعل ثم العقل المستفاد الذي به إنما يتصل بالعقل الفعّال .

وهكذا يكون الفارابي قد وفق بين الدين والفلسفة في قضية من أهم قضايا الاسلام وأكثرها حساسية . وإذا كان في هذا التوفيق ما يجافي الدين او الفلسفة فحسبه انه اعطى الوحي والإلهام دعامة فلسفية راسخة وأثبت لمنكريها انهما لا يخالفان مبادىء العقل . ولا يضير الفارابي بعد ذلك في قليل او كثير ان يقصّر بعض التقصير في حق احد طرفي النزاع في سبيل الطرف الآخر . فالتوفيق بينهما توفيقاً كاملاً امر متعذّر ومن شأنه

---

١ – السياسة المدنية صفحة ٧٩ – ٨٠ والمدينة الفاضلة صفحة ١٠٤ .

– لو تم – ان يخرج احد الطرفين عن طبيعتهما فلا يبقى الدين ديناً ولا تبقى الفلسفة فلسفة . فالتوفيق – كما قلنا ونقول دائماً – إنما هو عملية تسوية ، والتسوية لا بد فيها من التضحية ببعض الجوانب في سبيل بعض الجوانب الاخرى .

٩ – التصوف العقلي

التصوّف على نوعين : تصوّف روحي وتصوّف عقلي .

فالتصوّف الروحي يقوم على الزهد وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب من الحرمان والتعذيب بها الى احوال ومواجيد لا يمكن العبارة عنها بالألفاظ . ويكاد الصوفية يجمعون على ان غاية التصوّف الروحي إنما هي الفناء عن النفس والبقاء في الله واتحاد العبد بالمعبود والرب بالمربوب .

ويلاحظ في هذا النوع من التصوف ان العقل والتأمل والتفكير المجرد أمور لا دخل لها في تحقيق هذه الغاية او على الاقل انها تأتي في المرتبة الثانية والاخيرة ، بمعنى انه من الامكان للانسان ان يكون من كبار رجال التصوف دون ان يهتم بهذا الجانب او يلتفت اليه ، بل ان بعضهم يندد بالعقل ويراه عائقاً عن التصحيح .

وليس كذلك التصوف العقلي . فاذا كان التقشف والحرمان وتعذيب البدن هي أدوات التصوف الروحي ، فان أدوات التصوف العقلي هي – بحكم التعريف – التأمل والتفكير والبحث العقلي المجرد . فبالعلم – وبالعلم وحده – يصبح العقل الهيولاني المستعد لقبول المعقولات ، عقلا بالفعل ثم يصبح بالتعقل الدائم والتأمل المتصل عقلاً مستفاداً يشرق عليه العقل الفعال ، فيتحرر من المادة ويتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والالهام . اما التقشف والحرمان وتعذيب البدن فأمور ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة ، فالمعوّل هنا هو العلم لا العمل .

والفارابي هو – بحكم نشأته العقلية الفلسفية – متصوف العقلي

أميَل . فهو فيلسوف نظري بعيد عن الواقع ، وصاحب مذهب مثالي يرى العقل في كل مكان . فالله عقل ، والعالم محكوم بنظام العقل ، وكل شيء هو امتداد لهذا العقل ومظهر من مظاهره . ولا يرتقي الانسان إلى الله ولا ينال السعادة الا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر .

ومع ان الفارابي كان زاهداً متقشفاً في حياته العملية ، الا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف وانما كان سبيله إليه التأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنها . فمباذل الحياة ومباهج الدنيا وزخرفها من شأنها ان تقف حجر عثرة بينه وبين حياة العقل التي ينشدها ، ولذلك لم يقبل من صلات الأمير الحمداني سيف الدولة – على وفرتها – الا أربعة دراهم كل يوم ، اقتصر عليها راضياً ليتمكن من الانكباب على التأليف والدرس والتأمل ويبلغ مرتبة العقل المستفاد فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال والعقول المفارقة والارواح القدسية . هنالك تفيض عليه الاشراقات الإلهية والفيوضات الربانية ويشتعل حدساً: لقد اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه دون أن يتحد به أو يفنى فيه . فالفارابي لا يؤمن بامكان الاتحاد بين العقل الانساني والعقل الفعال ، وذلك لان العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفاً عن العقل الفعال . وكل ما في الأمر انه يحصل تقارب شديد بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلويه ، فتتفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لاشراق العقل الفعال وتتم له غبطة المشاهدة . وتلك هي السعادة العظمى لكل عاقل .

هذا هو تصوف الفارابي ، تصوف التأمل والتفكير والنظر . انه ينفذ إلى كل شيء في فلسفة الفارابي . فالألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته منبثة في جميع كتاباته . وانك لتشعر وأنت تقرؤه ان التصوف ليس بمجرد نظرية عقلية اعتنقها وانما هو حال نفسية عاشها . فهو نتيجة

منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية والنفسية والاخلاقية ، وجزء متمم لها ، بحيث لا ينفصل عنها الا بعملية بتر قسرية تفقدها روحها وميزتها التي بها تمتاز . انه امتداد لنظرية المعرفة عند الفارابي ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفاداً ويتهيأ لتلقي الوحي والالهام. انه من فلسفة الفارابي بمنزلة الصورة من المادة ، فالابقاء عليه اذن حاجة باطنية وضرورة من ضرورات المذهب ومتطلباته .

وفي هذه النظرية الصوفية يظهر تأثر الفارابي بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين . كما تتجسد فيها ميول الفارابي واستعداداته وعوامل البيئة التي كانت تحيط به . فهي « في تكوينها العلمي تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الاسمى الارسطية ونظرية الجذب الافلوطينية . جمع الفارابي كل ذلك ونسقه ثم اخرج منه نظرية اسلامية قدر لها ان تؤثر تأثيراً واضحاً فيمن جاؤوا بعده [1] » . فقد نفذت هذه النظرية الى اعماق المدرسة الفلسفية وأثرت في صوفية المسلمين والمسيحيين [2] واليهود [3] . بل لقد امتد تأثيرها الى أئمة الفكر الفلسفي في العصر الحديث [4] .

١٠ ـ الاخلاق

اكثر الفارابي من التأليف في موضوع الاخلاق ، لكن لم يصلنا من ذلك سوى عدد قليل جداً هو دون المفقود كماً وكيفاً . ولا يسع دارس الاخلاق عنده إلا ان يكتفي بهذا القليل ريثما يمكن يوماً ما اكتشاف عدد اكبر من كتبه وتصانيفه الاخلاقية التي يعلوها الغبار في اقبية دور الكتب العالمية وظلماتها .

---

١ ـ الدكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، صفحة ٤٧ .

٢ ـ مثل البير الكبير وتوما الاكويني تلميذه .

٣ ـ مثل موسى بن ميمون شيخ فلاسفة اليهود واستاذهم الاكبر .

٤ ـ مثل سبينوزا وليبنتز : انظر كتاب مدكور السابق من صفحة ٧٤ ـ ٧٨ لبيان مدى تأثيرها في هؤلاء الفلاسفة جميعاً .

يرى الفارابي ان الغاية الاولى من الاخلاق انما هي تحصيل السعادة . بل لقد وضع في ذلك كتاباً سماه (تحصيل السعادة) عالج فيه الاشياء الانسانية التي اذا حصلت في الأمم وفي اهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الاولى والسعادة القصوى في الحياة الاخرى . وقد حصر هذه الاشياء في اربعة اجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والفضائل العملية .

فأما الفضائل النظرية فهي العلوم التي يكون الغرض الاقصى منها حصول الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية وطرق اقناعية ومثالات لكل تلك المعقولات . وهذه العلوم منها ما يحصل للانسان منذ اول امره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ، وهي العلوم الأوَل المركوزة في النفس ولا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطتها ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم[1] .

والفضائل الفكرية هي القوة التي يتمكن بها الانسان من استنباط ما هو الانفع في غاية ما فاضلة لطائفة من اهل المدينة او لأهل منزل ، والقدرة على سنّ القواعد والقوانين التي ينبغي اتباعها . فهي « أشبه ان تكون قدرة على وضع النواميس »[2] .

والفضائل الخلقية هي التي يتوخى بها الانسان فعل الخير ، ولا يمكن للانسان ان يوفي افعالها إلا باستعمال سائر الفضائل كلها . وكل فضيلة خلقية لا بد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها . وكلما كانت الفضائل الفكرية أكمل كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها اشد رئاسة وأعظم قوة[3] .

وأما الفضائل (او الصناعات) العملية فهي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة والتعويد عليها وذلك بطريقين :

---

١ — انظر تحصيل السعادة (طبعة حيدر أباد الدكن سنة ١٣٤٦) صفحة ٢

٢ — المصدر السابق صفحة ٢٣ .

٣ — انظر المصدر السابق صفحة ٢٤ — ٢٥ .

احدهما بالأقاويل الاقناعية والأقاويل الانفعالية وسائر الاقاويل التي تمكّن في النفس هذه الافعال والملكات تمكيناً تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو افعالها طوعاً .

والطريق الآخر هو الإكراه ، ويستعمَل مع المتمردين المتاصين من اهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء انفسهم ولا بالأقاويل ، وكذلك مع من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها [1] .

وهذه الفضائل جميعاً انما سبيلها ان تحصل فيمن أعدّ لها بالطبع وهم ذوو الفِطَر الفائقة والطبائع العظيمة . وتحصيلها يكون بطريقين اولين :
بالتعليم وهو ايجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ؛
وبالتأديب وهو طريق ايجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم .
والتعليم يكون بالقول فقط ، واما التأديب فيكون بالقول والعمل معاً [2].

وللفارابي كتاب آخر في الاطلاق يسمى (التنبيه على سبيل السعادة) يؤكد فيه ايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الانسان ويسعى الى الحصول عليها . فهي من بين الخيرات اعظمها خيراً ومن بين المؤثَرات اكمل كل غاية يسعى الانسان نحوها [3] . فهي تؤثَر لأجل ذاتها ولا تُطلب لغيرها .

ويعرف الفارابي السعادة في كتابه (آراء اهل المدينة الفاضلة) تعريفاً ميتافيزيقياً صوفياً جميلاً يتسق ومذهبه العام . فالسعادة عنده « هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا يُحتاج في قوامها الى مادة ، وذلك ان تصير في جملة الأشياء البريئة عن الاجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وان تبقى على تلك

---

١ – انظر المصدر السابق صفحة ٣١ .
٢ – المصدر السابق صفحة ٢٩
٣ – التنبيه على سبيل السعادة (طبعة حيدر اباد الدكن سنة ١٣٤٦) صفحة ٢

الحال دائماً ابداً ... والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب اصلا ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن ان يناله الانسان اعظم منها »[1]

وطريق السعادة الفضائل ، والفضائل منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بالارادة ، والارادة تكمل ما أعدّ له الانسان بالطبيعة ، وهي شرط اساسي لاتصاف العمل بأنه خلقي ، وبالتالي هي شرط لتحقيق السعادة . فالسعادة انما تكون للانسان بالافعال التي يفعلها طوعاً وعن اختيار[2]

فالانسان حر فيما يفعل ، لأن له بالقوة خصالاً يتمكن من تنميتها فتصبح له ملكة . والملكة هي ما لا يزول بسهولة . ويؤكد الفارابي ان الاخلاق المحمودة والاخلاق المذمومة تُكتسب بالدربة والممارسة ، فاذا لم تكن للانسان اخلاق محمودة فبوسعه ان يحصل عليها بالتعود على العمل الواحد مرات متعددة وفي اوقات متقاربة لمدة طويلة[3]

وشرط العمل المحمود الفاضل هو الاعتدال والتوسط في الأمور ؛ فكما ان الطعام والشراب اذا افرط او فرّط فيهما الانسان اورثاه المرض وأنواع العلل ، كذلك العمل الفاضل ، اذا أفرط او فرّط فيه صاحبه اخرجه عن حد الفضيلة . فحد الفضيلة هو القصد في الأمور والتوسط فيها ، بلا افراط ولا تفريط . فالاخلاق انما صلاحها بالاعتدال ، وفسادها بالتطرف والبعد عن الوسط ، وهذا الوسط متموج يختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص والغاية . ولذلك فان معرفة الوسط تكون بمراعاة ذلك كله والتزامه والتقيد به[4]

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ٨٥ — ٨٦

٢ — التنبيه على سبيل السعادة صفحة ٢

٣ — المصدر السابق صفحة ٨

٤ — انظر المصدر السابق صفحة ١٠

وهنا يتناول الفارابي طائفة من الأمثلة كالشجاعة والسخاء والعفة الخ. فالشجاعة كما يقول «خلق جميل، وتحصل بتوسط في الاقدام على الأشياء المفزعة والاحجام عنها، والزيادة في الاقدام عليها تكسب التهور، والنقصان يكسب الجبن، وكلاهما خلق قبيح...

«والسخاء يحدث بتوسط في حفظ المال وانفاقه، والزيادة في الحفظ والنقصان في الانفاق يكسب التقتير، وهو قبيح، والزيادة في الانفاق والنقصان في الحفظ يكسب التبذير»[1]

وهكذا اكثر الفضائل، اذ هناك من الفضائل العقلية والفكرية ما لا تنطبق عليه هذه القواعد كالعدل والمعرفة.

وعندما يعرض الفارابي لعواقب الفعل وما ينجم عنه في النفس من لذة وألم، يفرق بين اللذائذ. فمن اللذائذ ما هي جسدية حسية ومنها ما هي عقلية فكرية، والأولى هي أقرب الى الحيوان، ولذلك فهي سريعة الزوال. واما الثانية فهي طويلة الأمد، وهي أشرف وأعمق، إذ تتحقق فيها الذات العاملة للانسان، ولذلك ينصح الفارابي بالابتعاد عن اللذائذ العاجلة التي لا تدوم والتي يتبعها أذى في اكثر الأحيان، ويدعو الى الأخذ باللذائذ الآجلة التي هي اكثر دواماً وان لحق صاحبها ضرر عاجل. والقوة التي تساعد على معرفة اللذات والتمييز بينها هي المنطق، فبالمنطق انما نعرف ماهية الحق والباطل، فلا نخلط بينهما، وبالمنطق انما نميز الخطأ الذي يُظن به انه صواب، والصواب الذي يُظن به انه خطأ. ولذلك فان أول مراتب السعادة هي تحصيل صناعة المنطق التي إنما سميت كذلك لأنها تفيد النطق كماله وينال بها الجزء الناطق كماله أيضاً[2]

●

هذه هي أهم آراء الفارابي في الاخلاق، وهي كما نرى نتيجة منطقية

---

١ — المصدر السابق صفحة ١١

٢ — انظر المصدر السابق صفحة ٢٣

تلزم عن فلسفته النظرية ، تذكيها نفس متأججة ، ويرفدها اتجاه صوفي واضح ، ويغذيهـا أمل كبير بالانسان وارادة الانسان . وهي كما نرى وثيقـة الصلة بمذهب أفلاطون وأرسطو وابيقورس وزينـون الرواقي وافلوطين ومأثورات عربية وانسانية لها جذور بعيدة في التاريخ . ويبقى للفارابي بعد ذلك فضل الجمع والتنسيق والتوفيق بين الآراء واشاعـة الوحدة والنظام فيها .

١١ ـ السياسة

لفلسفة الفارابي طابع سياسي واضح ينفرد بـه دون غيره من سائر فلاسفة الاسلام ، بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة ان لم تُدرس في ضوء نزعتها السياسية الخاصة . فالسياسة هي اهم ما في فلسفة الفارابي ، وهي النتيجة التي تنتهي اليهـا اجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي اليهـا بطريقة طبيعية منطقية . ولشدة ارتباط السياسة بنواحي فلسفته الاخرى اصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما اصبحت فلسفته فلسفة سياسية . وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمُثُل والمعـاني المجردة على كل من تفكيره السياسي واتجاهه الفلسفي سيطرة تكاد تكون واحـدة وبنفس المقدار ايضاً . ففي كلا الحالين يغادر الفارابي عـالم الواقع لينسج لنفسه عالماً من الافكار والمجردات لا تمت الى عالمنا إلا بصلات واهنـة ، وفي بعض الاحيان لا تمت اليه بأي صلة ، ومـا ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتـأمل . فمدينته الفاضلة مدينة غذاؤها التفكير ، وسكانها العقول المفارقة ، وحيّزُها عالم المُثل . واذا وجدنا فيها احياناً وصفاً للواقع فإما ان يكون هـذا الوصف منطلَقاً لما بعده وتمهيداً محسوساً للخوض في المجرَّد المعقول إذ لا يجوز ابداً البدء بالمجرد القاحل ، بل لا بدَّ من التمهيد له بالمادي المحسوس ، كما سنرى عنـد كلامه على ضرورة الاجتماع والمجتمعات قبـل الكلام على المجتمع الفاضل ـ واما ان يكون ذلك على سبيل التقريب بالواقع ودعوة

الى الخلاص منه والفرار الى عالم افضل كما سنرى عند كلامه على مضادات المدينة الفاضلة . انـــه واقع مرذول خسيس منحط يجب القضاء عليه والإبقاء على افراد قلائل منه فقط وصلوا الى مرحـلة العقل المستفاد ، وبذلك يتسنى لهـذا الواقع ان يسمو الى عالم العقول المفـارقة ويلحق بقافلة المجردات .

ضرورة الاجتماع . — والانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتم لها الضروري من امورها ولا تنال الافضل من احوالها إلا بالاجتماع والتعاون . فكل واحـد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامـه وفي ان يبلغ افضل كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحـده ، بل يحتاج الى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . وكل انسان هو من الآخرين بهذه الحال . فلذلك لا ينال الانسان الكمال إلا بالاجتماع والتعاون ليقوم كل انسان لكل انسان آخر ببعض ما يحتاج اليه في قوامه وأسباب وجوده ، فيجتمع مما يقوم به سائر افراد الجماعة جميع ما يحتاج اليه كل فرد في قوامه وفي ان يبلغ الكمال . ولهذا اضطر النـاس الى الاجتماع والتعاون فحصلوا في المعمورة من الارض وحـدثت الاجتماعات الانسانية [1] . فالاجتماع عنـد الفارابي ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة كما يقول السوفسطائيون . ولذلـك لا يستثني الفارابي احداً من الحاجة الفطرية الى الاجتماع مـا دام « كل واحد من كل واحد بهذه الحال » .

والتعاون الارادي — لا الغريزي — هو اساس هذا الاجتماع . فهو عند تشبيه المدينة بنظام البدن يفرّق بين تعاون الاعضاء وتعـاون البشر ، فيقول : « غير ان اعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها ، قوى طبيعية . وأعضاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين ، فان الهيئات والملكات التي يفعلون

---

١ — انظر السياسة المدنية صفحة ٦٩ والمدنية الفاضلة صفحة ٩٦ .

بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية »[1] . فالتعاون الحقيقي عند الفارابي لا يصدر عن عوامل طبيعية فطرية وانما يصدر عن هيئات وملكات ارادية .

والاجتماعات منها الكاملة ومنها غير الكاملة .

والاجتماعات الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالاجتماعات العظمى هي اجتماع الناس كلهم في المعمورة في جماعة واحدة ودولة واحدة ومنظمة واحدة . والوسطى هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة . والصغرى هي اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

والاجتماعات غير الكاملة هي اجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم اجتماع اهل السكة وأخيراً اجتماع اهل المنزل[2] .

اختلاف الامم وأسبابه . —[3] والجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم أمماً ، والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين : بالخلق بالخِلَق الطبيعية ، والشِيَم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الاشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، اي اللغة التي تكون عليها العبارة .

وهذا الاختلاف له اسباب طبيعية :

احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية التي تسامت الأمم من الكرة الاولى ، ثم من كرة الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف اوضاع الأكر المائلة من اجزاء الارض وما يعرض لها من القرب والبعد .

وينتج عن هذا كله اختلاف اجزاء الارض التي هي مساكن الامم . فان هذا الاختلاف انما يتبع بادىء ذي بدء اختلاف ما يسامتها من اجزاء الكرة الاولى ثم اختلاف ما يسامتها من الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف أوضاع الاكر المائلة منها .

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ٩٨ .

٢ — المدينة الفاضلة صفحة ٩٦ .

٣ — السياسة المدنية صفحة ٧٠ — ٧١ .

ويتبع اختلاف اجزاء الارض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الارض . فان كل بخار حادث من ارض يكون مشاكلاً لتلك الارض مجانساً لتركيبها يحمل خصائصها .

ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قِبَل ان المياه في كل بلد انما تتكون من البخارات التي تحت أرض ذلك البلد ، كما ان هواء كل بلد مختلط بالبخار الذي يتصاعد إليه من الأرض .

ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم .

ويتبع اختلاف اغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضين .

ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية . ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الامم وشيمهم .

وهذا كل ما يمكن للأجسام السماوية العليا ان تبلغه في تكميل الامم. فما يبقى بعد ذلك من الكمالات الأخَر فليس من شأن الاجسام السماوية العليا بل من شأن اقربها الى عالمنا وهو العقل الفعال . وليس من بين الموجودات نوع يمكن ان يعطيه العقل الفعال الكمالات سوى الانسان .

المدينة الفاضلة . — [1] لما كانت الغاية القصوى للانسان هي التعاون على نيل السعادة ، فخير المدن هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، وهي المدينة الفاضلة . كما ان الاجتماع الذي يُتعاون فيه على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة هي التي تتعاون فيها الامم جميعاً على بلوغ السعادة .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون اعضاؤه كلها

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ٩٧ — ٩٨ .

على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه ، كما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وله اعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . وكل واحد منها جُعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، وأعضاء أُخَر أقل منها فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً . كذلك المدينة : اجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات . وفيها انسان هو رئيس وآخرون اقل منه لكل واحد منهم هيئة وملكة يفعل بها فعلاً ما هو مقصود ذلك الرئيس . ودون هؤلاء آخرون أقل منهم فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي أجزاء المدينة الى آخرين يخدُمون ولا يُخدَّمون ، فيكونون في أدنى المراتب.

والفرق بين اعضاء البدن وأعضاء المدينة هو — كما قدمنا — ان تعاون الأعضاء في البدن طبيعي وتعاون أعضاء المدينة إرادي . على ان أعضاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة وملكات ارادية تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها . وهكذا فالقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فان نظائرها في اجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية [1] .

وكذلك تشبه المدينة الفاضلة الموجودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيب ، فان البريئة من المادة تقرب من الاول ، ودونها الاجسام السماوية ، ودون السماوية الاجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي حذو السبب الاول وتؤمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، وهكذا . فمراتب المدينة الفاضلة تصبح — كما يقول الفارابي في (السياسة المدنية [2]) — شبيهة بمراتب الموجودات الطبيعية التي تبتدىء من الاول وتنتهي الى المادة الاولى والاسطقسات ، ويكون ارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها ، كما ان مدير تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي به وجود

---

١ – المدينة الفاضلة صفحة ١٠٠ – ١٠١

٢ – صفحة ٨٤

سائر الموجودات ، ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا ، فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً الى ان تنهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلا ، بل هي خادمة وتوجد لاجل غيرها ، وهي المادة الأولى والاسطقسات .

وهكذا فنسبة الرئيس الى المدينة كنسبة السبب الاول الى الموجودات، ونسبة القلب الى أعضاء البدن ، ونسبة القوة الناطقة الى قوى النفس الأخرى .

رئيس المدينة الفاضلة . – ولما كان الرئيس له كل هذا الخطر لم يصح ان يكون اي انسان اتفق ، بل لا بد ان تجتمع فيه خصال معينة ويتصف بصفات تؤهله للعمل الكبير ، فليست وظيفته سياسية فقط وانما هي أيضاً وظيفة تربوية اخلاقية ، ودينية صوفية ، ومثالية فلسفية ، فانه زعيم ومعلم ونبي وفيلسوف ومثال يحتذى ، وسعادة الافراد انما تكون في التشبه به .

والرئيس قد يكون رئيساً اولاً وقد يكون رئيساً ثانياً . فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه انسان ويرأس هو انساناً آخر ، وأما الرئيس الاول فهو الذي لا يحتاج ان يرأسه انسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون به حاجة في شيء الى انسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة ادراك شيء مما ينبغي ان يعمل من الجزئيات ، وقوة على جودة الارشاد للآخرين وتوجيههم وتسديد خطاهم نحو السعادة . وإنما يكون ذلك في اهل الطبائع العظيمة الفائقة اذا اتصلت نفوسهم بالعقل الفعّال [1] .

هذا الانسان هو الملك في الحقيقة وهو النبي ايضاً ، وبالتالي هو رئيس المدينة الفاضلة . انه نبي وفيلسوف في وقت واحد . فبحكم اتصاله بالعقل الفعال بعد استكمال عقله المنفعل بالمعقولات كلها ووصوله الى مرتبة العقل

---

١ – السياسة المدنية صفحة ٧٨ – ٧٩ .

المستفاد ، اصبح حكيماً فيلسوفاً ونبياً منذراً على ما مرّ معنا في صفة النبي والفيلسوف . فهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال ، فهذا اول شرائط الرئيس . فهو الرئيس الاول الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً ، وهو الامام . ولا يمكن ان يصير الى هذه الحال إلا من اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها . فالرئيس الاول ينبغي ان يكون فضلاً عما تقدم متصفاً بالصفات الاثنتي عشرة التالية :

أحدها ان يكون تام الأعضاء قويّها تؤاتيه على الأعمال التي شأنها ان تكون بها ؛

أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛

أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ؛

أن يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، اذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ؛

أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة ؛

أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه ؛

أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ؛

أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله ؛

أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ؛

أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ؛

أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً اذا دُعي الى العدل ،

بل صعب القياد اذا دُعي الى الجور والقبح ، يؤتي النّصف من أهله ومن غيره ويحث عليها ؛

أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يُفعل ، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس[1] .

وهذه الخصال تذكرنا بالصفات التي يضفيها افلاطون والرواقيون على الحكيم عندما يجعلونه متحققاً بجميع الفضائل[2] ، كما ان وصف الفارابي للرئيس بالإمام ، وبما يُشير الى تأثره بالشيعة ، « فالشروط والحدود والصفات التي يجب ان يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها الصفات التي يصف بها الشيعة الإمام »[3] .

ويلاحظ الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر . ولذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس . فإن وجد مثل هذا الانسان كان هو الرئيس الفاضل . فإن اتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات اخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس الاول وأمثاله وعهد بالرياسة الى الرئيس الثاني الذي يخلف الاول . وهو من اجتمعت فيه ست شرائط :

أحدها أن يكون حكيماً ؛

والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسّير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها ؛

والثالث ان يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع ، فيستنبط ما يستنبط محتذياً حذو الأئمة الاولين ؛

والرابع ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف من الامور والحوادث الطارئة ، ويكون متحرياً فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ؛

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ١٠٥ — ١٠٦

٢ — انظر اعلاه صفحة ١١٩

٣ — الشيخ عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة صفحة ٥١٢

والخامس ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والى ما استُنبط بعدهم مما احتُذي فيه حذوهم ؛

والسادس ان يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة اعمال الحرب [١].

واذا كان الفارابي مقلداً فيما اوجب على الرئيس الاول من صفات وخصال ، فيمكن ان يقال انه كان مبتكراً فيما اشترطه في رئيسه الثاني من شروط تجمع بين الفلسفة والدين . ويتجلى هذا الابتكار ايضاً في فكرة المجلس الرئاسي التي ينادي بها الفارابي عند تعذر وجود انسان تتوفر فيه هذه الشرائط الستة إذ يقول : « فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة . فاذا تفرقت هذه [الخصال] في جماعة وكانت الحكمة في واحد و[الشرط] الثاني في واحد ، والثالث في واحد ، والرابع في واحد ، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل . فمتى اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تُعرّض للهلاك . فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك [٢] » .

فالحكمة شرط اساسي لكمال الرياسة ، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان عدد الاعضاء الذين يعملون معه . فاذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل واستحالت المدينة الفاضلة الى مضاداتها .

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ . يجب ان نلاحظ منذ الآن — تحرزاً من كل تبعة قد تقع علينا — ان تفرقة الفارابي بين خصال الرئيس الاول وشرائط الرئيس الثاني ليست في مثل هذا الوضوح بل فيها تشويش كثير حاولنا هنا التخفيف منه بقدر الامكان ، مما قد يعرضنا لبعض الخطأ في الاستنتاج .

٢ — المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ — ١٠٨ .

ولعلنا نلحظ هنا ان هناك فروقاً كثيرة بين (جمهورية) افلاطون ومدينة (الفارابي). (فجمهورية) افلاطون رئيسها فيلسوف وأما (مدينة) الفارابي فهو فيلسوف ونبي على اتصال بالعقل الفعّال . ولم يجمع الفارابي هنا بين النبوة والفلسفة في شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالي بين الحكمة والشريعة . ومن اوجه الخلاف بين افلاطون والفارابي في هذه المسألة ايضاً ان افلاطون يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد وأما الفارابي فيتجاهل هذا الرأي لأنه يتعارض مع تعاليم الاسلام. ثم ان الرئيس واحد عند افلاطون ، وأما الفارابي فيقول بمجلس رياسة عند تعذر وجود الرئيس الواحد . وفضلاً عن ذلك ان توزيع افلاطون لطبقات جمهوريته يقوم على اساس قوى النفس الثلاث ، بينما هي عند الفارابي تقوم على اساس مراتب اعضاء البدن بالنسبة الى القلب ، وعلى اساس مراتب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود . وأخيراً ان (جمهورية) افلاطون انما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الاحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها . ولذلك فهي لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة . وأما مدينة الفارابي فانها تتسع وتتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعاً اكبر لا تتم السعادة إلا فيه . ولذلك يكون عدم الانصاف الزعم بأن مدينة الفارابي صورة لجمهورية افلاطون . انها متأثرة بها بدون شك ولكنها ليست اياها . فلكل منهما شخصيته المستقلة وذاته الخاصة .

المعارف المشتركة لأهل المدينة الفاضلة .– ثم يذكر الفارابي الأشياء المشتركة التي ينبغي ان يحيط بها جميع اهل المدينة الفاضلة . فإذا هي نظرياته الفلسفية التي وردت في كتابة (آراء اهل المدينة الفاضلة) بحذافيرها تقريباً وهي معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة وفعل كل واحد منها ، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها ، ثم الاجسام

الطبيعية التي تحتها كيف تتكون وتفسد ومعرفة ان ما يجري فيها إنما يجري على إحكام واتقان وعناية وعدل ، ثم معرفة كون الانسان وكيف تحدث قوى النفس وكيف يفيض عليها العقل الفعّال ، ثم معرفة الرئيس الاول والرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه وكيف يكون الوحي ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير اليها انفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول اليه انفسهم بعد الموت الخ .

وحكماء المدينة الفاضلة يعرفون كل ذلك ببراهين وببصائر نفوسهم . ومن يليهم يعرفونها على ما هي موجودة ببصائر الحكماء اتباعاً لهم وتصديقاً[1] . ولما كان اكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالعادة على تفهم هذه الأمور وتصورها ، فينبغي ان تخيّل اليهم بأشياء تحاكيها[2] لأنه لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي عليه . فمعاني هذه الموجودات وذواتها واحدة لا تتبدل . وأما ما تحاكي بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها اقرب الى المحاكاة وبعضها أبعد . كما يكون ذلك في المبصرات : فإن خيال الانسان المرئي في الماء اقرب الى الانسان في الحقيقة من خيال تمثال الانسان المرئي في الماء . ولذلك امكن ان تحاكى هذه الاشياء لكل طائفة ولكل امة بغير الأمور التي تحاكى بها للطائفة الاخرى او للأمة الاخرى . فإن الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الاشياء التُمس تعليمهم لها بوجوه اخر ، وتلك هي وجوه المحاكاة[3] .

والناس متفاوتون في إدراك هذه الاشياء . فبعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها ، وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً ، وبعضهم بمثالات أبعد في تلك وبعضهم بمثالات بعيدة جداً . وربما اختلفت هذه المثالات من امة الى اخرى . فلذلك يمكن ان يكون هناك امم فاضلة ومدن فاضلة تختلف

---

١ — المدينة الفاضلة صفحة ١٢١ — ١٢٢ .

٢ — السياسة المدنية صفحة ٨٥ .

٣ — المصدر السابق صفحة ٨٥ — ٨٦ .

مللهم . ولا حرج عليهم في ذلك ، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة ومقاصد واحدة بأعيانها [١] . ولكن اكثر الناس يؤمونها متخيّلة لا متصوّرة [٢] .

مضادات المدينة الفاضلة . — قلنا ان الرئاسة التي لا تكون الحكمة جزءاً منها تعرض المدينة للهلاك ، ويتجلى ذلك في قيام مدن فاسدة شريرة في الرأي والقول والعمل يسميها الفارابي مضادات المدينة الفاضلة . وهذه المضادات خمس هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة ، والنوابت .

اولاً — **المدينة الجاهلة .** — وهي التي لم يعرف اهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن أرشدوا اليها لم يقيموها ولم يفقدوها ، وانما عرفوا بهارج مظنونة في الظاهر انها خيرات ، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع باللذات وترك الحبل على الغارب الخ. وأجسام هذه المدينة كثيرة ومقاصد أهلها متعددة . فنها المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح . ومنها المدينة البدّالة ، ويرى اهلها السعادة في بلوغ اليسار والثروة دون ان ينتفعوا بها في شيء ، فاليسار هو الغاية في الحياة . ومن المدن الجاهلة ايضاً مدينة الخسة والشقوة ، ورائد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وايثار الهزل واللعب . ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون الى الذكر والمجد والشهرة والفخامة والبهاء ، قولاً وعملاً . ومنها مدينة التغلب ، وأهلها يرغبون في قهر الآخرين والبطش بهم ، ويكون كدُّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط . ومنها اخيراً المدينة الجماعية ، وهي التي قصد أهلها ان يكونوا احراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، فيتبعون أهواءهم ونزوات نفوسهم [٣] .

---

١ — المدينة الفاضلة ١٢٢ — ١٢٣ .

٢ — السياسة المدنية صفحة ٨٦ .

٣ — المدينة الفاضلة صفحة ١٠٩ — ١١٠

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التي هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله. واما أهلها فتبقى انفسهم غير مستكملة وتظل محتاجة الى المادة ضرورة، إذ لم يرسم فيها شيء من المعقولات الأوّل اصلا. فاذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها[1]

ثانياً - **المدينة الفاسقة**. - آراؤها هي آراء اهل المدينة الفاضلة، لكن افعال اهلها كأفعال أهل المدن الجاهلة[2]. ولذلك فان الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة تخلص انفسهم من المادة، لكن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الافعال الرذيلة تنضم الى الهيئات الاولى فتكدرها وتضادها، فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك أذى عظيم. وهذا الأذى لا تشعر به النفوس في الحياة الدنيا لتشاغل الجزء الباطن ههنا بما تورده الحواس عليه، حتى اذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالكرب والغم، فبقي الدهر كله خالداً في أذى عظيم[3].

ثالثاً - **المدينة المبدّلة**. - كانت آراؤها وأفعالها في القديم اراء المدينة الفاضلة وأفعالها. غير انها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت أفعالها الى أفعال فاسدة[4] ولذلك يهلكون وينحلون مثل اهل المدينة الجاهلة. اما ذلك الذي بدّل عليهم الامر وعدل بهم عن سبيل الحق ان كان من اهل المدن الفاسقة، شقي هو وحده وبقي في العذاب الدائم والكرب العظيم[5].

رابعاً - **المدينة الضالة**. - كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ولكنها كفرت بذلك، واعتقدت في الله وفي الثواني وفي العقل الفعال

---

١ - المصدر السابق صفحة ١١٨.

٢ - المصدر السابق صفحة ١١٨.

٣ - المصدر السابق صفحة ١١٩ - ١٢٠.

٤ - المصدر السابق صفحة ١١١.

٥ - المصدر السابق صفحة ١٢٠.

آراء فاسدة . ويكون رئيسها الاول ممن أوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ، ويستعمل في ذلك التمويه والخداع والغرور[1] . وأهل هذه المدينة يهلكون وينحلون على مثال ما يصير اليه حال اهل المدينة الجاهلة . أما الشخص الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة فيبقى في الشقاء المقيم والعذاب الأليم[2] .

خامساً – **النوابت** . – ويُسميهم (النوائب) في كتابه (آراء اهل المدينة الفاضلة) دون أن يتكلم عليهم ، أما في كتابه (السياسة المدنية) فيسميهم (النوابت في المدينة الفاضلة) .

فان النوابت في المدن منزلتهم منزلة الشيلم في الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيما بين الزرع او سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع او الغرس . وهم على اشكال متنوعة وصور متباينة .

فمنهم البهيميون من الناس . فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية اصلاً ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية امثال السباع . وكذلك يوجد فيهم من يأوي البراري متفرقين ، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين ويتسافدون تسافد الوحش . وفيهم من يأوي قرب المدن . ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النيئة ، ومنهم من يرعى النبات البري . ومنهم من يفترس كما تفترس السباع ، وهؤلاء يوجدون في اطراف المساكن المعمورة ، إما في اقاصي الشمال وإما في اقاصي الجنوب .

ولما كانوا كالبهائم فيجب ان نعاملهم معاملة البهائم . فمن كان منهم انسياً وينتفع به في شيء من اعمال المدن تُرك واستُعبد واستُعمل كما تستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا ينتفع به او كان ضاراً عُمل به ما يُعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغي ان يُعمل بمن اتفق ان يكون من اولاد اهل المدن بهيمياً .

---

١ – المصدر السابق صفحة ١١١

٢ – المصدر السابق صفحة ١٢٠

خاتمة . – هذا هو الفارابي فيلسوف نسيج وحده ، تغذى بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم ، فتمثل منهم ما تمثل ولفظ ما لفظ ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها ، كما يفعل الكائن الحي سواء بسواء . فالفارابي ليس هو افلاطون وأرسطو ولا افلوطين ، انه الفارابي والفارابي فقط . انه كل هؤلاء وأكثر من هؤلاء وليس واحداً منهم على حدته . لقد غزا هؤلاء كما غزوه ورجع منهم بحصة الأسد . لقد كانوا ادوات مسخرة بين يديه في وقت كانت الفلسفة اليونانية والأفكار اليونانية والعلم اليوناني هي ادوات العصر في كل صناعة عقلية وفي كل انتاج مرموق . هكذا كان حكم العصر ومنطق العصر . فلا يكون الانسان مثقفاً آنذاك ، ولا يُحسب في الطليعة والرعيل الاول إلا بقدر ما ينهل من اليونان ويتغذى باليونان ويتفاعل مع اليونان ، كما ان انسان اليوم لا يكون مثقفاً ولا يُحسب في الطليعة والرعيل الاول إلا بقدر ما ينهل من الحضارة الغربية والعلم الغربي ويتغذى بها ويتفاعل معها . وهذا ما يفسر لنا سيطرة الفكر اليوناني على فلسفة الفارابي وعطائه ، كما يفسر لنا ايضاً سيطرة الحضارة الغربية والعلم الغربي على كل من يتصدى للتفكير في هذا العصر وكل من يتهيأ للعطاء . هذه ضرورة حضارية تنطبق على العرب المسلمين بقدر ما تنطبق على اللاتين المسيحيين في القرون الوسطى سواء بسواء . فلم يكن في القرون الوسطى عطاء إلا ضمن التفكير اليوناني ولم تكن إصالة إلا في إطار الفلسفة اليونانية لكن ذلك لا يمنع من قيام معارضة قوية بين المسلمين لانماط التفكير اليوناني ، ولكن هذه المعارضة هي نفسها ايضاً كانت تستخدم ادوات اليونان لضرب النتائج التي وصل اليها اليونان واستخلاص نتائج اخرى مغايرة لها . فاليونان كانوا سلاحاً ذا حدين يستعمله كل فريق في مقارعة الخصوم ومبارزتهم وصيالهم ، حتى لقد حورب اليونان بأسلحة اليونان . وويل لمن كان لا يقارع باليونان ولا يصول باليونان . لقد كان سخرية العصر ومعرّة الدهر واضحوكة الجيل والزمان !